كتاب شرح المقاصد للمحقق التفتازاني
وهو بخط العلامة الفناري الى الالهيات مع زيادة
من الحواشي ومن الالهيات الى آخر الكتاب بخط
كتبه العبد الفقير الى الله وفي الاستغفار الله

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : Y. Carullah Ef.
ESKİ KAYIT : 1231
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

K61

هذا شرح المقاصد الى المقصد الثامن من الالهيات للعلامة التفتازاني
بخط العلامة القفاري وفي اطرافه حواشي له بخطه ايضا والى اخر الكتاب بغير خطه
وتمامه الله سبحانه وتعالى على عبده المفتقر الى الله ولي الدين جار الله

١٢٢١
٥-٦

الرحمن الرحيم رب تم بفضلك الواسع ٥ الحمد لله والمنة وعلى
وعلى آله وأصحابه الصلاة والتحية وبك الاستعانة وعليك التوكل
والتكرر بمعروض قوله ورتبته على ستة مقاصد اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها
معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين
وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية من القوتين وتسهيل
طريق الوصول الى الغاية بل ان نظر العقل يقنع في الملة بداية وفي الفلسفة
نهاية وكما ان حكماء الفلسفة لما رأوا النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل
الكمالات المتعلقة بالقوتين وسنوا حكماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم السياسة ولا كلام
فوق الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور
تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي
او لا تستغني عنها في الوجود والتصور وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار
بشهادة العقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله وباليوم
الآخر وطريق الوصول اليهما هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما ارشد اليه
مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين علي كرم الله وجهه الى ان
المعتبر في العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد وهي النظرية العلم بالمبدأ
والمعاد وما يرشد اليهما حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد
لنفسه وعلم من اين واين الى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع تع
وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا يستقل العقل
بادراكه وما ورد به الشرع وكل من الاقوال المختصة بالجواهر والاعراض او

الشامل لا الكل الموجودات فجاء ابواب الكلام خمسة من الامور العامة والاعراض
والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصدير كل باب بمباحث تجري مجرى الرؤوس
تسمى بالمبادي فرتبنا الكتاب على سبعة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان
من مقاصد الكلام فاما سمعيات وهو المقصد السادس او عقليات يختص بالواجب وهو
الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثاني
وان لم يكن من مقاصد النفس فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب ظاهر
اللاحق على السابق في بعض الساعات وقد يهمل بعض الضبط والمناسبة ايراد كل
من مباحث باب في آخر كمسائل الروح في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات قوله
رتبته على ثلاثة فصول لان المبادي منها ما رأوا تصدير كل علم بما تعرفه حده وموضوعه
وغايته ونحو ذلك فسماها المقدمات وجعلها في فصل ومنها ما صدروا به علم الكلام خاصة
كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري
حصول العلم اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة موقوف على حل
ولسن في العلوم الاسلامية ما هو اليق بمبادئه فجعلها في فصل قوله الكلام هو العلم
بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية حصول الشيء في النفس قد يكون بالمطابقة
وهو اتصاف بها وقد يكون بتصورها وهو تصور لها كالكريم يتصور
بالكرم وغير الكريم يتصور وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حصول كل
وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد
تصورها تصورا اجماليا تشاركها صونا للطلب والنظر عن الخلل في موضوعها واشتباهها
بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته واما كثرة تركيبه من العلوم الشرعية
والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وغير ما يتعلق بها من التصورات
التي يحصلها كل بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا اعتبر هذا فنقول

الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وهي فروعه وتكملته ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
وهي اصوله واعتقاده وكانت الاولى اظهر لقلة بركة بعد النبي صلعم وقرب العهد بزمانه
وسماع الاخبار منه ومشاهدة الاثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة الرجوع الى الثقات
مستغنى عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى
ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات وحدث
الحاجة فيها الى زيادة النظر والتعب فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام
وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وتوابعها وتلخيص حججها
وبراهينها وتدوين المسائل دفعا لشبه اهل البدع وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات
باسم الفقه الاكبر ولما كثروا خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات
ثم لما اشتهر اختلافهم واشتد فيها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا
وكذا ولان اشتهر بالاختلافات فيه كانت مسائل كلام الله تعالى ازلي او حادث ولانه يورث
قدرة على كلام من يخصم الرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالف
والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال
للاقوام الكلام هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها النقل لانه لا يعبر بالظن في الاعتقاديات
بل في العمليات فظهر ان العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها التفصيلية
وهذا هو معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى الدين محمد صلعم سواء توقف على النظر ام لا وسواء
كان من الادلة الواقعة في كلام اهل الاسلام لا كلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية
عن ادلتها التفصيلية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
وموافقا لما نقل عن بعض علماء الكلام ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها
بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى
وعلم الرسول صلعم بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد ممن يسمى علما ودخل علم علماء الكلام

بدرك

بالاحكام الشرعية العملية

الدين والسنة وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا
من النظر في الادلة التفصيلية او كان ملكة تتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما
يتمكنون به من استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن ادلتها والى المعنى الراجح
الاخير اشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه
وعلى اثبات العقائد تحصيلها وايقانها بحسب تحصيل البرهان المستند الى التحقيق او ايمانها
على النظر بحسب تمكن من الزام المعاند اي اقناعها واحكامها بحسب الاستدلال بالتسليم
ما يعتقد به الى يقتدر معه على نفي الاشبات استناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على
ما هو المذهب واورد على طرد تعريف جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق
وغيرها وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقائد لانتفاء الاقتدار ح والجواب ان المراد
علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا
وان لم يوجد كل الاقتدار دائما ولا خفاء في ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم والمجموع العلوم
التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس علم واحد بل علوم جمة ومدعاه بان المراد
حاله مدخل في الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض العقائد والكلام بعد اثبات
بعض العقائد بخلاف سائر العلوم ويعترض بان المنطق مدخل في الاقتدار وان لم يستقل به
والاقتدار لازم مع كل علم على ما ذكر فقارنه الكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة
بحيث يكون له مدخل فيه كل خرج غير المنطق وفيما ذكرنا تنبيه على ما مع ان في اثبات المدخل
اشعارا بالسببية ولو قال بقدر به واراد الاستعقاب العادي كما في اثبات العقائد
ما يراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شيء من ذلك

قوله

وموضوعه المعلوم اشتهر كلمة العموم على الاكثر سائر العلوم في نفسها تحت سائر المعلومات
الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما افاد
التعريف المميز بحسب المفهوم واقتضى معرفة الوجه للكشف المطلوب اجاله تنبيها

الحاصل من الوجه الاول يصدر العلم بالعمر الذاتي المقابل بالعمر العرضي
ومن الوجه الثاني يصدر بالعمر الذي هو اسم ملازم ومقابل على مطلوب
واحد اللهم الا ان من العلام من العمر من الناس من العمر ان
حسنه م

اجمالا لا يحسن اذا قصد تحصيل ما حاصله لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان
جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وراجعا عليها مستفصلا
وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة اصول سياسية بعد الطاعة الشريفة على ما هو المراد بالحكمة
وصعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والكمون والموجود وتحقيق امر اجزائها
المختصة واشتراكها بالاوائل فحصلت لهم معانيا كسبية بحمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق
سموها بالمسائل وجعلوا الكل طائفة منها ترجع الى واحد من تلك الاسباب بان يكون موضوعا
نفسه او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا نفرده بالتدوين والتسمية والعلم
نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع الى سائر الاقسام
فيه على الوجه المذكور ثم قد تتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية وكونها موجودة لناس بعض
تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون العلم ان دل على حيثية
سماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم موادها كذا او الاصل
فيه كما يقال هو علم يقدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون الكل اظهر ان الموضوع هو جهة
وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات كالتعريف والغاية
وانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما اخر سوى انه يبحث عن احوال شيء وذاك عن احوال شيء
اخر مغايرة له بالذات او بالاعتبار فلا يكون مغايرة العلوم في نفسها وبالنظر الى ذواتها
الا بحسب الموضوع وان كانت مغايرة بعد الطالب بالنظر الى التعريفات والغايات ونحوهما
ولهذا جعلوا مباحث العلوم ومناسبتها وبداخلها ايضا بحسب الموضوع يعني ان موضوع
احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق
وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما متساويا واحدا بالذات متغايرا
بالاعتبار او شيئا متشاركا في جنس او غيره فالعلمان متباينان على ما صرح به
في موضعها وبالجملة بعد الجمع على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين مغايرين
بالاعتبار بان يؤخذ من احدهما مطلقا ومن الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر

ان يكون

ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين مغايرين بالاعتبار بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا
ان يكون موضوع علم واحد شيئا من عوارض الاخر بما هي جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد
العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي تختلف
باختلاف الموضوع فكذا العلم يختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث
عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض اخر علما اخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب
بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ للبحث ولا عوارض الذاتية بمنزلة الصور وهي
ماخذ للفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول جنس لا يضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون
كل علم علوما جمة صرون اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب متعددا
متعددة بتعدد المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر
العلوم والغلط انما نشأ من عدم التمييز بين العلم بمعنى القضية اعني جمع المباحث المتعلقة بموضوع ما
وبين العلم بمعنى حصول الصور وكون ذلك الكل علما على حدة واتصافه بالاتحاد والاختلاف
وما يتبعه من التمايز والتباين والتداخل يجب ان يكون امرا معتبرا ومنتزعا وذلك هو
الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع واما تمييز
بعضها في العلم بنفسه وانه كان حدودا في صدر العلم حدودا اخيرة ما يصير بعد اثباتها
حدودا اخيرة بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها جمة واما حديث الماهية والصور
فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية واما الصوري هو الحكم على ان الكلام
ليس في المسائل المركبة الاعتبارية التي هي العلم ولا خفاء في ان المسائل مادة له ومرجع الصور
الى جهة الاتحاد فيها بصير المسائل تلك القضايا المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات
العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا
العلمين عن تشارك في ذاتي او عرض اقل الوجود مثل علم الحساب والهندسة الباحثين عن العدد و
والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف علم الكم
الباحث عن انواع الكم قلت اذا لان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر
وذكر محمول موضوعات المسائل فلا يلزم ان يجعل علما واحدا
ان ليس ما يوجد منها حسب ما جنس
كل علم هو العلم الموضوع كما ان فصلا هو العلم
به من الجنس المخصوص اما القضايا الموضوعاتها
المفصل ومحمولاتها المجملة فاجزاء وجود العلم كاعضاء الانسان لا اجزاء علمه بصورته م

اي احوال الاشياء

وهو الجنس والغاية وغيرها

ما يجعل علما واحدا

[illegible]

والهندسة لا تنظر إلى الزمان الذي هو من أنواع الكم وإلى هذا أشار كلام الشفاء أن كلام الحساب
والهندسة إما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب
والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من حيث هما مطلقا لكان موضوع كل منهما الكم وكان العلمان
علما واحدا ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الأولى فإن قلت
كما صرحوا بأن الموضوع من المقدمات قد صرحوا بأن كونه جزءا من العلم على حدة وبكونه من مبادئه المقصودة
كما وجه ذلك قلت أرادوا أن التصديق بقضية ذات الموضوع كالعدد في الحساب جزء
منه بدليل تعليلهم ذلك بأن ما لا يعلم شيء كيف يطلب منه له ويحصل من المبادي والتصديق
بموضوعه من المقدمات وأما تصور مفهوم الموضوع أعني ما يبحث في العلم عن أعراضه الذاتية فهي صناعة
البرهان من المنطق فهي أربعة أمور ما يتبع وإنشاء وإنما لم يجعلوا التصديق بقضية الموضوع
من المبادي التصديقية كما جعلوا التصور من المبادي التصورية لأنهم أرادوا بها المقدمات التي
منها تتألف قياسات العلم وإنما لم يجعل التصديق بالموضوع من الأجزاء لأنه إما يحصل بعد كمال العلم
فهو ثمرة له لا جزء منه بما جرى مثلا إذا قلنا العدد موضوع الحساب لأنه إما نظري من أعراضه
الذاتية لم يحصل ذلك إلا بعد الإحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوع إجمالا من سوابق
العلم وتخصيصا من لواحقه ويتبين أن يعلم أن لزوم بين الأمور إما هو في الصناعات النظرية
البرهانية وإما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والأصول وقد لا يظهر إلا بتكلف كما في بعض الأدبيات
أو ربما يكون الصناعة عبارة عن علم أو صناعة واحدة اصطلاحات وتنبيهات معلومة بأمر واحد من غير أن
يكون هناك إثبات أعراض ذاتية لموضوع ما وله مبنية على مقدمات وإنما الفنيات ما يراد منه المناسبة
مع أنها في نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت إليها بعد انهدام قواعد صناعاتها
بتخلل من الشبهات إذا تصور هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات
العقائد الدينية لما أنه يبحث عن أحوال الصانع من القدم والوحدة والعلم والإرادة وغيرها
وأحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الأجزاء وقبول الفناء وكذلك ما هو

[illegible]

مقصد الإسلام وسبيل إليها وكل هذا بحث عن أحوال المعلوم وهو كالموضوع بين العلمين
والشمول لموضوعات سائر العلوم لا سلامة فيكون الكلام فوق الكل لأنه أوثر على الموضوع
على رأي من لا يقول بالموضوع الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصور في العقل ويرى صاحب المقدمة
والمحاكمة مسائل الكلام فإن قيل إن أريد بالمعلوم أو الموضوع مفهومه فكثير من محمولات المسائل
بل أكثرها أخص منه وإن أريد معروضه فإنه قد يكون الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم
ونحو ذلك والاختلاف في أن الأخص لا يكون عرضا ذاتيا والأعم لا يشتمل على شموله كالمساواة العارضة
للعدد وسائر الكم لا يستعمل في الحساب إلا بعد التخصيص بالمساواة العددية وأما الخلاف
في أنه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا أم لا فليس بالنظر إلى موضوع
المسائل بل موضوع العلم أعم من أن يكون على الإطلاق أو المسائل كالعدد لا يعم الزوجية والفردية
لا يسمى الزوج يحمل على مفروب الفرد في الزوج مع كونه أعم منه قال الشارح العرضي الذاتي
قد يكون مساويا للموضوع كالمساواة للعدد وقد يكون أخص منه مطلقا كالزوج
للعدد أو من وجه كالمساواة للعدد فإنها عرض ذاتي له لكونه جنسه وهو الكم ما هو أعم من جزئيها
ثم إنهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون
أعم منه مطلقا كالزوج لمفروب الفرد في الزوج قوله ومسائل القضايا النظرية
الرئيسة الاستفادة قد يحصل من مقدمات العلم تصور مسائله إجمالا لا تفاصيل زيادة التمييز
وقد القضايا النظرية لأنه لم يقع خلاف في أن البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية
بل لا معنى للمسألة إلا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي لتبيين
لمية وهو من باب الكشف كسي لا بديهي وقد يحصل الصناعة عبارة عن علم أو صناعة واصطلاحات
وأحكام بينة يتصور أن تنسب إلى مسائلها وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما وقع في تحرير المنطق من أن المسائل
ما يبرهن عليها في العلم إن لم يكن بينة قوله وغايته ما يبادر إليه الذهن ويترتب عليه
سمي من بين الحسنة غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا إن كان مما يشوقه الكل طبعا
سمي منفعة فيصدر العلم بذكر غايته لتعلم أنه هل هو ذو غرض أم لا ولئلا يكون عرضه عبثا

فإن الورود أعم من أن يتعلق بالصانع أو غيره وكذا العدم من الكلام والحدوث من الحكم
لمحمولي لا جزء النوع

القضايا

الصدر ما يكون

وضلالا ومنفعة لنوع الانسان خاصة جدا او نسا طا وعاد الكلام لنصر الايمان والصدق بالاحكام
الشرعية متقنا محكما لا يزلزله شبه المبطلين ومفسدة من الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة
على العدل والمعاملة التي تحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد ومن الآخرة
النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد قوله فهو اشرف العلوم لما تبين
ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع
سلامته الى سن سلامة اصحابه الدين وابقاء سائر العلوم الدينية عليه وسلامة اسماء يقينه
براهينه لكونها يقينيات يطابق عليها العقل ثم انه اشرف العلوم لان من جهات
شرف العلم وما يتعلق به السلوك الطبعي فيه محمولة على ما اذا قصد التعصب في الدين
وافساد عقائد المبتدعين والتورط في اودية الضلال بتزيين الشبه من المقال قوله
والمقصود اخص من المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع
والمسائل والغاية فالمقصودون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود لما هو موجود
لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود
فينقسم الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحس كالعلم
والقدرة وما لا يشترط كاللون والطعم وينقسم الجوهر الى الحي والنبات والجماد ويتبين
ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيتبين انه لا يشبه ولا يشترك وانه يتميز
عن المحدث بصفات تجب له او امور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع
ويتبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعل الجائز فيصح لحدوثه الى المحدث وانه
قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان الله اوامر ونواهي يتصرف الفعل
ويأخذ في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه بقبول ما يقول في الدين وفي امر المعاد
والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان سائر العلوم
سائر الموضوعات قيد الموجود هنا بحيث يكون معلما للمباحث الجارية على قانون الاسلام

ويؤيده ان التكلم لا يتعلق بالموجود بما هو موجود بل بالموجود الخاص ... الاسلام
قسم الكلام علم الالهي بان النحو الذي تكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعروفة المسماة بالدين الذي وضع الهي يدعو العقول
والقواعد الدينية المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع على كون الواجد موجودا بالذات ... الكثير
للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك
من القواعد التي يقطع بها في علم الكلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا ... الايمان
العلم المتمسك بالكتاب والسنة اي المتعلق بهما وكون مباحثه مستندة اليهما جارية على مقتضاهما ... والكون اعم والمراد ان الاصل
على ما هو معنى انتساب العقائد الى الدين وقيل المراد علم الاسلام اصوله من ... الاصل الدين لكن على ما
الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصل ان ما ورد في ... المراد منها في نفس الامر
على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول ... وليس معنى انتساب العقائد
على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المباحث جزءا من نفس الامر منتسبة الى الاسلام ... الى الدين وتفريعها على ما هو
بالتمسك والالتجاء الصدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم ... كلاما ولا اجماع على خلافه
وعلى هذا لا يرد ما اعترض بان قانون الاسلام ما هو المحكوم مسائل الكلام فان اريد الحقيقة و ... ولا يرد الالهي لان النحو
وانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتمييز الكلام عن غيره لانه ليس كذلك ... ليس منها على النهج من
بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف فيظهر ان كثير ... الكتاب والسنة
من قواعده مع انه كلام وفاما وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز
هذا العلم الكلام عن الالهي لاشتراكهما في ذلك قوله فان قيل اعترض في المواقف على كون
موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان
موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ
الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والحال
انا لا نسلم ان المباحث من جملة مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مبادئه على ما قررنا
وبحث المعدوم والحال من لواحق مباحث الموجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالعرض
لما بينا لا يقال بحث اعدام المعدوم واستحالة السلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من
المسائل مطلقا لا يتعلق بما راجع الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل
الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يرجعها ذكرهم

لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج شرط المساواة وجوده وليس كذلك بل الموجود على
دهنا كان او خارجا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك مما حاد النظر والدليل
من احوال الموجود العيني وان لم يعتبر الاتفاق من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين
يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل بعلمه العدول الى المعلوم قوله وقيل
ذهب العاملي والارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تع لانه يبحث عن صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا كالتكليف صدور العالم عنه بالاختيار
وكالعالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن الثواب وما يتبعها او بامر الاخرة
كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه
زاد فجعل الموضوع ذات الله تع من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه لما ان
~~من حيث هي احوال~~ يبحث عن اوصاف ذاته لذات الله تع من حيث هي واوصاف ذاته
لذات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تع وجهة الوحدة هي الموجودية وكان هو العلم الباحث
عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام ومعنى ان الممكنات
ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تع من حيث ذاته وصفاته واحوال الممكنات المبدأ
والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات
الله الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركب والجوهرية والعرضية والبحث
عنها في العلم وهذا يشعر بان المجعول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تع
من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تع وحده او مع
ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم
باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض تبحث عن احوال الممكنات
لا من حيث استنادها الى الواجب فلنا نحو ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا
الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب حاله نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات

ولا يخفى ان يقال المراد الموجود المطلق كيلا يلزم

وما

وما سببه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام وعلى سبيل
الحكاية لكلام المخالف قصدا الى توسيعه كبحث علم التغير والاثار العلوية والجواهر المجردة او
على سبيل التمهيد له بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر بحث المقصود بان لا يتوقف
بيانه على ما ليس بين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء مالا وفاعلا
وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام بقصد تكثير
المباحث كما اشتهر فيما بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والالهي والرياضي بالكلام
فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادي تقصر الاذهان وتتعب بالبرهان لان مبادي
العلم انما يبحث في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي
بالنسبة اليه وموقوف بالاخرة عليه فمباديه لا يكون الا نفسه بعينها فلما ما يبحث في مبادي
العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول
مستمد من العربية ويبحث فيها بعض مباديه وتحصيل ذلك على ما هو المذكور في الشمسية
ان مبادي العلم قد يكون بينة بنفسها فلا يبحث في علم اصلا وقد يكون غير بينة فيبحث في علم اعلى ظاهرا
على من ان يبحث في ذلك العلم لقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي
ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى لدنو شانه على ان يبحث في ذلك العلم كما يبحث الحرارة
التي لا تحترق فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي الالهي الاثبات الهيولى والصورة فيجب
ان يبين لمعدها لا يتوقف صحتها عليها لئلا يلزم الدور وقد يبين في ذلك العلم بنفسه لشرط
ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين مسألة يتوقف عليه لئلا يدور فيكون مبدأ باعتبار
ومسألة باعتبار كما في مسائل الهندسة وتكون الامر الموجود فانه مسألة من الاصول ومبدأ
لمسألة وجود الناس لما سيجيء فاعتبروا ولا يخفى انه يبحث في هذا العلم ان يكون بحثا عن احوال
موضوع الصناعة ليصح كونها من مسائلها فما نحن فيه اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه
الاستناد لا يكون من هذا القبيل فيبين الانسان في علم ادنى او اعلى يثبت هذا المبدأ بدليل
قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية فالاولى

الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق ومنها شيء آخر وهو ان المعلوم من شرح الصحائف ان ليس
معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستيفاء ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل
ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات
التي يبحث عنها في الكلام احوال بخصوصها معلومة بحكم تفصيلها ثم ان ملاحظة في المسائل
تكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات بما شاء من جهة حاجتها اليه قوله والعرض
لما كان من المباحث الحكمية بالاندراج في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم
الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام اضافة للحقائق واتفاقا لما عسى يستعان به
في السفسطة والاعلام في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة
والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر العموم في ابطال كون موضوع
الكلام ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان
اسناده من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يثبت فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى موضوعه
بين الشيء كالموجود وذلك لان حصول العلم انما بالاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى
العلة المركبة والاخصاء في انها بعد العلة البسيطة لان ما لا يعلم شيء لا يطلب ثبوت شيء له
لكن الانواع في ان اثبات الواجب تعالى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم
كونه مبدأ الممكنات بالاختيار والايجاب بلا واسطة في الكل او بواسطة في البعض بحث آخر
والقول بان اسناده انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو واحد
العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد وساسها واجاب بعضهم بانه جار
هنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية كونه واجبا به
الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها بالامر شاء وكان هذا مراد
من قال موضوع العلم انما لا يثبت فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والا فهذه
المعرفة مما لا تتعلق به عمل ولا يعمل بل ليس لها كبير معنى فان قيل هذا لا يصح على رأي من

يجعل

يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر والا على رأي من يجعله زائدا امر كالان العرض الذاتي يكون بحيث
قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون مساوقا قضية بحسب محمولها الموجود
في الخارج بطريق الوجوب فيعم الحوادث او لا فيسقط اصل الاعتراض الثاني انه لا يعلم شرعي
فوجه بين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض
الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لوجوده للشيء لامر خارج عنه مساو للاتصاف على كون
العمى والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والاعوجاج للخط الى غير
ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجوه شيء الممكنات مسائل علم شيء من العلوم فلا
يصح ان موضوع العلم انما يبحث عن وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم
لا يبحث فيه بعد تقرير انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام
لان ما وجه عرض ذاتي يبحث فيه وما لا يبحث ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم الا
لكل علم موضوع ومبادئ ومسائل على عمومه لان معنى الصدق بانه الموضوع ومسائله
البسيط وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو
بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فيستغني ان
يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهي اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف
من جهة وقد عرفت ان ما يبحث فيه موضوع علم شرعي او مبادئه لا يلزم ان يكون علما شرعيا
بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص
لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبحث فيها لكون نظرها مقصورا على بيان
علة المركبة بل يكون في نظرها لكونه مبدأ ومبتدأ صناعة اعلى وجه الاشكال بان
تسامه مبدأ لا يكون من العلة المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون ما هو مسلم الوجود
فلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجهه لا يستلزم وجود الاخص فيبين منها وجوه
الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون لكونه مبدأ
الى العلة المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجوه الجسم وفي الطبيعي

مثلا

ادلا يكون عرضا ذاتيا وهو ظ
لجواز ان يكون وجود كل موجود
خاص عرضا ذاتيا لوجوده الخ
عرضا ذاتيا
الاعراض الذاتية
الاعراض
العلماء البسيط من مسائل علم الالهي
او الكلام ٣
قوله فيجوز ان يكون الصدق بعلم
الموضوع في علم الكلام من المبادي
المسلمة لا من المسائل او يقول
الذي هو موجود العلم

بل الاسرى ان الكافر يتصف بالكفر لحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان
لحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به لحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون تصورا
لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه
ثم يكون ذلك اتصافا بالعلم بعلوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام
رحمه الله ما لا يندفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بمطلق
العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير المستلزم لامكان المحال فيكون محالا
والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم
الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا وفي كان مظنة ان يقال العلم بانه علم تصديق
وبداهته لا تستدعي بداهة تصوراته لانه مفتقر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر
اشارة الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا
لا في حكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا او شرطا وذلك
لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم
بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور
العلم بخصوصه مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم
بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون
وقوع الممكن بعد الاكتساب قوله ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة كقولهم معرفة المعلوم على
ما هو به ادراك المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به ما يعلم به الشيء

بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم ح

ان بعض الحكماء فسر وجه الكون وعلى هذا القياس وربما تشبه الفلق من هذا الكلام
لكنه قادح من بعض ما سبق قوله الفصل الثاني في العلم ذهب الامام الرازي الى ان تصور
العلم بديهي لوجهين الاول ان معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فلحكم الوجدان واما امتناع
الاكتساب فلانه اما يكون بغير معلوم ما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغير
مجهولا والغير اما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور وهو محال لحرف الضرورة وهو المط
الثاني ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق
العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم
بديهي وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان منشأهما على عدم التوقف تصور العلم وحصوله
اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه متوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف
على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل
بوجوه الكلي في الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وبيان الملازمة ان الذي يحاول
ان يعلم بغير العلم يتصور حقيقة العلم ومدركاته حتى يحاول العلم بتصور المقيد ولا يخفى ما في شرح مواقف
المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير اما هو تصور حقيقة العلم لا ادراكاته فيرد ايضا حينئذ
حال ان يتوقف تصور غير العلم اما هو على حصول العلم بداهة على ما جرى معلوما مذكر الغير
اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي الكلي ليس هو تصور العلم بانه
موجود بل حصول العلم مذكر وهو لا يستدعي تصور العلم به مفصلا عن ذاته مما ان كل احد
يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها مان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى
وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصوره فاذا كان حصول
العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم له بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا
وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول
مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور وقد سبق ان حصول المعاني النفسية في النفس
قد يكون بانفسها وهو المراد بالوجود الحاصل كحصول الظل للشجر وذلك تصور لها لا اتصاف

ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام
حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي
بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات
وانما يتبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان يميزه عما يلتبس به وهي الاعتقاد والاخفاء
فانه يميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة ثم سبق الاعتقاد والتقليد ويميز عنه بان الاعتقاد
قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير
بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتفاء المتعلق لانه كشف والانحلال للعقدة والاعتقاد عقدة على القلب والعلم
نزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصر يشبه بادراك البصيرة فكما انه لا معنى
للابصار الا انطباع صورة المبصر الى شاكلة المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك
العقل بمنزلة مرآة ينطبع فيها صور المعقولات الى حقائقها وماهياتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ
العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم من مظان الاشتباه
وهذا المثال يزيل حقيقة العلم هذا كلامه فظاهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته
وان ذلك ليس ببعيد وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين
على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي رحمه الله تعالى العلم لا يخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور
الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه قال هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف
انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه **قوله** ولا نزاع في اشتراكه لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها
ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسيجيء في بحث الكسب تحقيقه ودفع ما اورد عليه وبعضهم نظر
الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب
وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى تصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه
بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة للعالم
ومنها ادراك المصدق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجيء بيانه ومنها تشبيه التصور

المطابق

المطابق والتصديق البعض على ما هو الموافق للعرف واللغة والمهم فيه بيان ان الاولى منه
يحمل بها المذكور ليس قائما به اي صفة ينكشف بها ما ذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما
لمن قام به تلك الصفة انشاء كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود
والمعدوم وقد سويهم ان المراد به المعلوم لان من ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل الى ما ذكر
عن الدور وبالجملة فقد صرح الشيخ والجمهور ان لا يحمل فيها وكذا اعتماد المعلول لانه يعتقد على الفلك
والتحمل الشراح والاخلال للعقد الثاني صفة موجب لمسراح المعاني لا يحمل البعض اي
صفة تتعلق بخلق الله لمن قام به يسمى امورا لامور العلم كلها كانت او جودية صحيح مثل
العلم والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان يمس من الاعيان ومن جعلها على المحسوسات
لم يذكر هذا العبد وخرج سائر الادراكات لان احتمال البعض في الشيء والشك والوهم
ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتماد المعلول لانه نزول يستكمل المشكك بل ربما
يتعلق بالبعض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بعسر وكذا التصور الغير المطابق
كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه لا يحتمل
له بناء على ان من اخذ البعض شائبة الشك والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم من عدل المعاني
بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات ملاحظة ما ذكر من المواقف
ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد التعريف في جزئياته من جميع افراد المعرف
على ما ذكر في الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع
على عكسه ما لوا وهذا اصطلاح النحاة ثم الظاهر من قولنا يسمى الا يحمل البعض ان نراد
نفس البعض والا لم يكن اكثر من ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة موجب البعض الى
لا يحمل البعض وليس بشيء والا لكان اعتبار ذلك في متعلق البعض على ما قالوا ان اعتماد
ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا في المعنى
انه صفة موجب لبعض لمسراح المعنى عندنا يجب لا يحمل البعض في متعلقه ويدل على ذلك
تعبير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم يكون لحمل جمرا فانه يحمل البعض بان لا يكون جمرا

يفسر الاولى بالاستعمال
بعض ان يحصل العلم
ثم يعبر العلوم كما يقال
ان النظر في المقدمات
يستعقب العلم بالنتيجة
وليس بشيء فان علم المعلوم
مع العلم رما ما حصل جميع
كثير من العقلاء اذ ليس
التعبير والاصح
بعض بالاثبات
العادي

عبر فيه صحة اذ لولا
شائبة توكيد السلب
والمسلوب لصح ان يقال
السواد والمعدول فلم
يسامحنا
فهو المعاني بالكلية اعتبر على موجود
العلم ولم يؤكد للمعدوم موجودا آخر

وهذا معنى صحيح معلق بتعبير الاول
من الاجماع اجماع الصدر
لا التقييد

بل قد اعترف مبايان على انه في مكان الحجر الذي يعلم ما هو رأي المحقق او ان سلب عن احتمال الحجر
الوصف الذي به صار حجرا وخلو عن الوصف الذي به يصير ذهبا على ما هو رأي بعض المتكلمين
من مجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال السلب في العلم هو عدم
تجويز العالم اياه لا حسه ولا حكما اما في التصور فلعدم السلب اولا لانه لا معنى لاحتمال
السلب بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلا سيما وجوبه بالحكم الى موجب يحسب لا يحتمل
الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو الاتفاق واما احتمال السلب
بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم محال لذاته لكونه من جنس من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا
وقوعها ولكن كما حكم بسائر الجزم المستند قطعا مع ان نفسه ممكن ان يكون الا يكون والحاصل
ان معنى احتمال السلب تجويز الحاكم اياه حسه وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمعلله او حكما وحالا
كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول
بل يحصل اعتقاد السلب جزما وهذا يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المطابق
المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا في بالامكان العقلي كما
في العاديات **قوله** قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعد بعضهم
لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا ان لا تصور يحسب يحتمل بدون التصديق
بالنفي واما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج الى المشروط
بعدم الحكم والى التصديق والحاصل اخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التغاير بحسب
الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر في المقيد بعدم الحكم وفي التصديق ليس تام لخروج
تصور الطرفين بالجملة فكلام السوم صريح في ان التصور المعتبر في التصديق هو التصور
المطلق وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم
وصرح الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل
التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق
هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المسند بالحكم

على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث قال انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه
الحكم كيف وانه قد ذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور حيرا فعلم انه كثيرا ما
يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم بان من قبيل الاحوال وبان ما هو مسماه
بالكلام النفسي ليس من جنس هذا بيانه ولا الادراك والجمهور على انه نفس الحكم وان
نوع من العلم مميز من التصور بحسبه لا يتعلق الا بالنسبة علاف التصور حيث يتعلق
بها وبغيرها والاشارة اذا سلكت في حدوث العالم قد يتصور العالم والحادث
والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان قد يحصل النسبة نوعا اخر من
العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحينئذ اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة او
لا وقوعها وتصريحه بالعبارة يكرر ويدل على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء
التصور حين يحكم الناس بعرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا المعاني وما يؤلف
منه كالبياض والتعريف والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصور
الى الاشياء اعني انها مطابقة لها والتكذيب بخلاف ذلك وفي هذا الكلام اشارة
الى ان مدلول الخبر والتصديق هو الصدق واما الكذب احتمال عقلي ليس له انحصار
التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول النسبة المطابقة ملاءمة النفس بحيثية
في الواقع **قوله** والضروري قائلة بعض ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى
النظري والضروري لا ما يخص انفسا احتاج بعض التصورات والتصديقات الى النظر
كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغنا بعضها عنه كتصور الوجود والعدم
والتصديق باستحالة اجتماع النقيضين والاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم
المستغني في نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق
الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وبيان الموافق وهو ان البعض
ضروري بالوجدان والبعض نظري بالبرهان ربما يتوهم ان التقابل بالوجدان لكن من ادعى
ما ذكر يا وضرورة العلم الضروري لا يلزم المخالف كره ما لا يجد الى الانفكاك عنه
سبيلا وقد يخالف لان الضروري والنظري من اقسام الحادث والاعتراض عليه بان الحس

تدسكر عن العلم الضروري بان يزول بعد الحصول للزمان شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة
او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وحضور الطرفين واستعداد النفس
ولا حاجة الى التجربة وكذلك ما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه
لا يقدر على الامتناع والامتناع مما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المكلف واما ما
في المواقف ان عبارته مشعر بالقدرة بعض فهم من مولانا قدس سره ان هذا
او لا يقدر انه يقدر عليه او لا يقدر والكاتب على الاول الضروري على العلم ما يوجد من
الضروري لمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش والدافع بانه لا يكون تحصيلا
مقدورا للمكلف الا ان عدم الحصول مراد هنا بقوله جعل الضروري من اقسام العلم
الحادث ومصرح في عبارة العاضد تخرج العلم الحاصل بالاعداد والامتناع
لا قدرة للعبد على تحصيلها ولا على الامتناع عنه احسن عبارة بان المعتبر القدرة واما
وفي النظري انما ينتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الامتناع
بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد العاضد من الاقتدار على الامتناع الا ان السؤال
باق بعد لان الامتناع سواء كان مقدورا او غير مقدور يمكن اللزوم ملتبسا الا بالزوم
الثبوت او امتناع الامتناع بالقدرة على ان يكون اخر الكلام تفسيرا لاولا وفسر النظري
بما يقتضي النظر الصحيح يعني لا يمكن بطريق حوي النقاد عند حصول الشرائط ولم يقل ما
يوجبه لما سبق من ان حصول العلم بعقب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل بعقب
النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث حسه من اللون او الالم ولو
قال ما يحصل بالنظر الصحيح واراد الاستعداد العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري
ويرادف النظري ممن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير واما ممن يجوز الكسب بمثل
التصفية والالهام ولا يجعلها مشتملة على النظر فالكسبي اعم من النظري ولا يلائم منهما
عاد على ما في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من حوادث العادات ومدخل
الكسبي لما يحصل بالمباشرة لا باستخدام الحرف العقل او الحس والضروري لما يقابله
ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلالي قوله واختار الامام سار الامام الرازي
ان كل ما يحصل من التصورات هو ضروري لان الاكتساب هو من جهة المكتسب اعني المطلوب

والكاسب

والكاسب اعني طريق الاكتساب اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه
لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه لعدم العرض بوجه احد مما ذكر لم لا
ان يكون معلوما من وجه متوجها اليه مجهولا من وجه مطلوبا وبانهما الدفع باكتساب التصديق
مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجه المعلوم وهو محال لامتناع
تحصيل الحاصل او من وجه المجهول وهو محال لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به التصديق
كالنفس او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع
طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اولا
علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور
بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه والامتناع التوجه الى وجه
المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجه واعتبار انه بحيث يخرج من كونه مجهولا
مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا يكون ذا ادراكات فنطلبه بحيث يخرج به عن كونه مجهولا
من جميع ما عداه على ما هو المستفاد من هذا الدرس فالمجهول المطلوب لا يخرج بالتصور ولا الى
العارض وما ذكره في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات يكفي للتوجه
اعني امكان اكتساب التصور بحسب كنهه وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة مما يطلب تصوره
حتى لو علم الشيء بكنهه وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد
اكتساب العارض بنفسه كان هو مجهولا بكنهه وما ذكره للمحصل من ان كلا من الوجه
المجهول والمعلوم حاصل لا مر بالمطلوب الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا
معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمالا فيه وهو لا غير ليس بمعلوم
اليه لكن لما اجمعا في شيء ظن ان مسائل علم اجمالا والامتناع ذكره هو من تدبير بل الافكار
ان المطلوب المجهول هو جهة المباينة المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب
اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون بعضها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون
اما جميع اجزائها وهو نفسها فصورة او اما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه المركب من الداخل
والخارج ومن اقرب بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك ثم البعض اما يعرف الماهية
اذا عرف تمام اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او نسبة مجهولة لم يكن المعرف

استحضر متصوره حين حصلت فهي الماهية لا ان له حصول مجموع لا يوجب حصول شيء آخر هو
الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا مترتبا عليه
المركب وظاهر عدم قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر
هو الماهية بل لانه يجوز ان يكون تصور الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع
اعني تصور الماهية فان اراد هذا فذلك فيه لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا
يمكن بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا يجوز تصور الفعل قبل ان يلاحظ الموضوع الواحد
بان جاء وبان شافشنا ولم نرد في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع امور الى كل واحد منها
مقدم ولا يجدي نفعا لان المحدود اجمالا كذلك فلا بد من بيان المغايرة والسبب من ان تعال تلك
الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حدا اجمالا محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فبانا
لانم ان تصور الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان يكون الاجزاء معلومة وتصورها الى
حضورها بجملته مترتبة فيما عداها ويكون ذلك بالتعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء
بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصور الحاصل بها بل لا بد
من ملاحظتها مجتمعة مع الاعتبار وكون ان شيء الاجزاء مجهولة وبعد التعرف تصور
الماهية بوجه يمتاز عما عداها من جزئياتها لخصوص شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون المراد التعرف
نفس التعرف بالذات ويعود الكلام الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها
او غيرها ويصح التعريف بالخارج على ما سبق وتاذكر ما يدفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية
بعينها تكون لا يكون العلم بها علما بها وان تعرف الشيء يستلزم معرفة اجزائه حصوله في الذهن فيكون
لا يحصل شيء من اجزائه وان علم حصول الشيء لو لم يكن علم الشيء من اجزائه لجاز حصول الكل
جزء بدونه فجاز حصول الكل بدون الجزء علم بكل علما واشتمل بالكل اجمالا فانها علم
لحصول المركب وليست علما لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لانم ان التعريف
بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بذلك على الاختصاص بنفسه فان الذهن ينتقل من
تصور اللزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يعلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور
الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص الجسم بالحيز وان كان مبتنيا على اساس

ع

ملاحظتها

مورد ما قيل لا يشترط ملاحظة معدودها وهو بها وليس في الحدود بل الملاحظة حظ وصور المجموعية

تعريف الشيء

تداخلا

والمعرف

الى المعرف

الخارجي

الخارجي

الخارجي

كونه في حيز واستعمال حيز يحمر في الى هذا التسليم يطرح من قال الوصف الصالح التوقف الذي يجب
ان يكون لازما بين الثبوت لا يفرق بين الاشياء في جميع ما عداه وينبغي ان يعلم انه وان كان
لازما يجب الوجود لا بد ان يكون ملزوما يجب التصور وقد جاء بعض المحققين من الاول فمنع كون
جميع اجزاء الماهية غيرها بل جزء ماهية الكل مستلزما ان الاشياء التي يكون واحد منها معدوم
على الذي يمنع ان يكون نفس المباحث لم قال ويجوز ان يقع عند الاجتماع ما هو من المباحث
يحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل فيما تركب الحد يتوقف معدوم على العلم بالجنس
المقيد بالفصل وهي اجزاء وبها يحصل العلم ورد المنع تاقد عوى الضرورة وبان بالاستدلال
بان جميع اجزاء الذي ان لم يكن نفسه فاما ان يكون خارجه عنه وهو ظاهر البطلان او داخلا فيه
مركبا الذي منها ومن غيرها فلا يكون من جميع الاجزاء بل بعضها والا لكان الذي عرف جميع الاجزاء
تمام حقيقته اما ذكر العروض فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما
التمسك بضعيف لان تعدم كل جزء على الذي لا يستلزم تعدم الكل عليه لجواز كونه نفس الماهية
المباحث ولو كان هذا الازما لكان الكل معدوما على نفسه ضرورة تعدم كل جزء عليه والذي
يلوح من كلامه ان يريد بجميع اجزاء الذي جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار البالغ والاجتماع
وبالتركيب بل الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان يجرد جميع اجزاء الذي ليس نفسه واما نفسه
بل الاجزاء مع ما يخصوصه اجتماعه وحدانيته بها من نفس الاخص ان هذا راجع الى ما ذكر
البعض من ان الحد التام يعرف بجميع الاجزاء المادية او بحصولها في الذهن بحصول صورة
مطابقة لها في الاعيان وهذا حد هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء المادية اعني
الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل
لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اعترض على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست
نفس المركب لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان تحصيل الاشياء بحصول واحد
وبحصول واحد اخر وبضم احدهما الى الاخر لا يكون تحصيلا للاشياء بنفسه بل يكون بحصول
جميع اجزاء المادية والصورية قوله العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا انتهاءها
والرد على منكريها من مبادي الكلام لعلم ان ما يجعل منتهى مقدمات القياس وتنتهي كونه
ضروريا مدلولا عليه فلم يستعملوا ضبط التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات

والمشاهدات

وجعلوا المقدمات المعلومة في حد العلم والمشاهدات

والمشاهدات والفطريات والتجربيات والمتواترات والحدسيات لان القضايا ما لم يكن تصور
اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل والا فان كان كافيا
فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا بد من عناية اخرى من تنظم الى التصور وتعينه على الحكم او الى
التصديق او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني الاولي من الحكم
الامر الازماوي النظريات او غير لازم وح ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فالتجربيات
من الضروريات بل النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالتجربيات اما
البديهيات وتسمى اولية فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف عدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء
المساوية لشيء واحد متساوية او كتصور النقيضين كما في الصبيان والبله او كتصديق النظر بالعقائد
الفساد كما في بعض الجهال او لان الله لا علة على هذا المذهب واما المشاهدات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نير والنار حارة
او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما يحكم بها العقل بواسطة الاحساس الباطن
كشعورنا بذواتنا واحوالها وح الحكم بالحس جزء لا ينفك لان منه النار حارة
حكم العقل بحصول بالاحساس بحوسنا ذلك الحكم والوقوف على علته واما التجربيات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة لا يعرف عند تصور الطرفين وهو العقل بامر لازم منضم الى النفس
ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام نظر المشاهدات اليه والقياس الخفي للتنبيه اليها وهو ان
الوقوع المنكر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ما هو فكلما علم وجود السبب علم
وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السموم مهلك للصغار واما المتواترات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر حكمي مستند الى المشاهدة كثرة تنتهي الى حد
على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى النفس قياس حتى يتولد لو لم يكن هذا الحكم حقا
لما اخبروا به هذا الجمع واما المجربات فهي قضايا يحكم بها بالحدس قوي من النفس يزول معه
الشك ويحصل الشعور المشاهدة التواتر كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف

واما الحكم بان كل نار حارة

ما يحكم بوجودها
الشعور بوجودها بالكسر اما
بوجود بواسطة الشعور
بالوجود ويحصل ان الشعور
المجرد نفسه عن حصوله
لنفسه والاعدام فلا خفاء

المبحث الثالث في الحكم

تشكلات نوب بحسب اختلاف وضاعه من الحس وذلك انه بعض الاحاسيس الذي على الحس ويسمل صوابه
الى مقابلة الحس فيحدث العلم بانه لو لم يكن من الحس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة
ومعارضة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم السبب غير معلوم الماهية وفي الحدسيات
معلوم بالوجه الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون التكرر والا لكان من العلوم الكسبية و
وسيعرف معنى الحدس في بحث النفس قوله وقد يكون في البديهيات والمشاهدات ذكر في المحصل
ان الضروريات التي الوجدانيات وانما قلنا البعض في العلوم لكونها غير مستركة والحسيات والبديهيات
وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع اخر ان الضروريات من الست المذكورة والبديهيات
في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في حيز واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل
العقليات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين كان العقل لم يتوسل الا الى تصورهما
والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى اسناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا
الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث
على ما فصله الامام في المحصل لا سيما ان كل منها على حدة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها
معها وتنازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل البديهيات فضلا عن كونها ضرورية
بل جعل كثير من العقلاء العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحسوسات من العالمين بان من تلاحظه
ليست من الضروريات على ان ما ليست من النظريات اقتناصا واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب
الفكري وهذا اشعر كلام الامام حجة الاسلام رحمه الله حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري
بمعنى انه لا يحتاج الى التصور بواسطة وواسطة منتفية البتة مع ان الواسطة حاضرة في الذهن
وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في مولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد من حضور
معدوم احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية
انهم عدوا اعلى من اخبار عن الواقعة لكنه لا يتوصل الى تصور المعدوم ولا الى الشعور بواسطتها
وافضائها اليه وهذا يظهر ان الكرام لنظي من قبيل تصور الضروري انه الذي لا يتوصل الى واسطة
اصلا والذي نجد انفسنا مضطرين اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع
فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة فلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع متواترا
كوجود مكة مثلا وهو معلوم البتة بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن امر حسي
صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا واما مثلا اذا تواتر الخبر بان النبي صلى الله عليه وسلم قال انه
الاخبار ح

على

على المدعي والسمن على من انكر فالعلم بان هذا صوت المجربين ضروري ما خوذ من الحس والعلم بان الخبر
المنقول بكلام النبي هو هذا المستفاد من العقل التي من قبيل المتواترات المنازع في انه ضروري
او غير ضروري والعلم بان السند يجب على المدعي كسي مستفاد من المقدمتين اعني هذا خبر النبي وكل ما هو
خبر النبي صلعم مضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر
معناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلعم متواتر سواء كان مضمونه خبرا او انشاء قوله واما المنكرون
فمذهب اصحاب اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول لما سيوضح حجة على الغير
وانكر ذلك جماعة منهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي في الاولية والبديهيات ومنهم من ينكر
ومنهم من قدح فيهما جميعا والكلام في الفرق شبه الخطب الامام فيما ينكر الامتناع ونسب
القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة وردها بان اكثر علومهم مبنية
عليها والمبادي الاولى الضرورية مستند اليها على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات
والحدسيات من الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد الحصول
لتحصيلهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست بيقينية واعتذر
بان المراد ان حرم العقل بالاحكام الماخوذة من الحس مستند على سبيل الاطراد بالاعلم ما من
وجه وصحت وكذا حصلت ولذلك جعلوا البيان مواقع الغلط في المحسوسات وان ابى جماعة
يكون تشبيه وانها تكون غير مستندة صناعة المنافي كما جعلوا البيان ذكر في المعمولات سوفسطيقا
وما ذكر من تلخيص المحصل من ان الحكم لا حكم للحس لانه ليس من شانه التالف الحكمي بل الادراك فقط
واما الحكم للعقل ليس ذلك الكلام الامام بالمنافي من ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل بما
دل عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا موصوف بكونه يقينيا او غير يقيني
واما موصوفه من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات
ليست يقينية لما وقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة قد يقع فيها
الغلط ولا يصير نسبة الى الحكم لبصر بحكم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه يتبين بما ذكر من
الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم اخر فوقه لمرصوا عن خطاه فلا يكون الحس
هو الحاكم الاول رد بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله بمعان
اسباب الغلط فمن اوهام الامام من التصور وقد اعترف بانه تنبيه لمن لم يشعر او يعترف بالوقوع

على الاوليات والمحسوسات بيان النقض من مقابلة مواضع الغلط من اجل تصويب الصواب
وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوقوف بالمحسوسات والاجوبة
عن شيء من الشكوك ~~[illegible]~~ ولا تأمل في الاسباب وحصرها واستقرائها وكون ذلك
وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا تنحصر
على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يكون الحكم في المحسوس على
خلاف ما هو عليه فانا نرى الصغير كبيرا وبالعكس والواحد كثيرا وبالعكس والساكن متحركا وبالعكس
الى غير ذلك كما نرى القضيب في الماء كالانكسار والحس يحكم بعدم الكسر والتبر في الماء مقدرا لا يتوان
المحلوقة في الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا مع تمازجها في الكل
ويرى حس من السفينة السفينة سائرة وهي متحركة والسطح متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب
ان غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة
والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط فيها من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بعد امور
لا تعلم على التفصيل وعند اما قال في المواقف ان مقتضى ما ذكر من البينة ان لا يجزم بحكم العقل
باحكام المحسوسات بحجة الحس لان لا يوثق بجزمه فاجزم به وكونه اي ولا ان يكون كل ما جزم
به العقل من احكام المحسوسات محمولا اي مقصودا لا اختيارا بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من
الجزم معقوله وكونه محمولا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما توهم
اخذه كثير معنى قوله ومنهم من قدح في البديهيات قالوا انا نرى الحسيات
انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
ولا نعلم من القدح في النوع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان النوع لازما له نظرا الى ذاته
ووجه القدح ان اجلى البديهيات البديهية واعلاها قولنا الشيء والاسباب لا يحصيان ولا
يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا امر موثوق به اما كونه اجلى فلخفاء
واما كونه اعلى اي اسبق فلكون الكل عليه واستناد ما له مثلا ملاحظ في قولنا الكل
اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفي قولنا الجسم
الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد
المكانين كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحسبه على النفس

كالاجاصة

فلسوف صح

الاسباب المساوية لشيء واحد متساوية
والا لحصلها واحد والمسبب واحد

فيكون وجود واحد المثل ثابتا
وعدمه واحدا

ودلعيها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تصور معنى كون
الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التي تورد على الامور التي هي بديهية انما
تنبيه بالقادر فقط فان ينبه بالقادر وجود المطالب ويتوقف الاحالة على حدة بعد النفس
لكونها اولية والا لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا ومنوعا وان كان
شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الكون بالنفس وهو المرام والجواب ان بديهية العقل
جازمة بها وكيفيتها من غير نظر واستدلال في تحقيق البينة ولا في دفع الشبه وما يورد من
الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات
فان سنا اعرضا عنه وان سنا نبهناه على ان يعترف او يحصل له استعداد النظر في كيفية
المباحثة فمن الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وغيرهما وهو انتفاء
السلب ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق تناقض ثم لا بد من امكان سلب العدم المطلق
فيتحقق الوجود في الجملة ~~وسلب العدم المطلق تناقض ثم لا بد من امكان سلب العدم المطلق~~
فيتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مقيدا وقسما له
لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى الانتزاعي من حيث الذات والمفهوم
وانتزاعيا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مقيدا وقسما له
من حيث المفهوم ويجري هذا في ثبات تحقق العدم ومنها ان الوجود ان اخذ من حيث المنفصل
يحمل لا يعني ان الجزء اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الخارجي
لغوا ح انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي تناقضا لان الخلاف السلب يناقض حوام الاحاد
واما ان يكون غيرها فيلزم في الاحاد عدم الوجود بما ليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود
وتسلسل الموجودات ان اخذ موجودا وسيجيء بيانه وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء
عين وفقد اتحاد الاثنين ويلزم من السلب نفي المسلوم لنفسه وخلو الماهية عن الوجود المسلوم
لعدم الوجود بالمعدوم عند سوبه بها والجواب انه لا امتناع في كون السلب مغايرا لها
مغايرة اعتبارية على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول مغايرة اعتبارية اتحاد الحيثيات
والمعنى ان ما يقال له الجسم هو معنى يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون الشيء المطلق باعتبار حيث

الوجود

من حيث الحصول في العقل لا في قيام تمام بكل موجود اعلى ما سبق ان ساير ما يعد الكلي اذا اخذ
الوجود على الاطلاق فاذا حدر ابطه بان يسالك الحكم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم
في الكون الاعلى اي ذاك الاشي وقد سبق كونه وهكذا لما كان المجهول منا ومنا كان
للوضوع موضوعية وهي وجوده لان معرفتها الا موضوعه وهي عدمه ويتصف بها
الجسم ضرورة فيسلك الموضوعات ولا يدفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان
الموضوعية فيه فتقوم بالتسبيب لا بالعقل وان كان العقل ان ابطاق الجاري كان
جهلا فاذا ابطل الاعلى بعض ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وانه لا تعولون
بذلك بل يكونون صدق الاعلى في الكلي والكلي ما يشمل على تصور الشيء كالانسان
لا يلزم ان يكون عدمه ولو سلم فيبقى العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاجناس الاعدمية
لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول السبب وما اضافات في العقل فقط
لانها من انسانها الى الامور الخارجية لان معنا ان تلك الامور يحصل اذا اعتقلها عاقلة
حصلت في عقل تلك السبب والاضافات ومنها ان الاعم عدم الواسطة بين الوجود والعدم
وسيجيء على انها لا تعتقل بين الكون واللاكون وما ذكره في المواقف من ان العاقل بها المتوا
في الكون هذا يوهم الحجة هو لهم معنا انه قد يكون حجة ولكن عند الاجناس والبديهيات حسيا وهم
يكون سبب الاقل لو لم يكن ومن قبح مهما ان في الحسيات والبديهيات حسيا وهم
السوفسطائية قائلا بالحصر فكيف ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية يوم
لهم مذهب ومذهب ويتعصبون الى تلك طوائف الاولا الدرية وهم الذين قالوا على شاكون
وشاكون في انا شاكون وعلى جزاء العناد وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية
الا ولها معارضة ومنافية منها في العقول والعقلية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم
حق بالنسبة الى خصومهم وقد يكون لمن فالتعصب حقا بالنسبة الى نفس وليس الى نفس
سواء من نحو المعلوم على ان السفسطة مشتمة من سوفا اسطا ومعناه على الغلط
والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط وليس والاكثر ان يكون الغلط لوم
تتحلون هذا المذهب بل كل قائلة سوفسطائي في موضع غلطهم لا يخفى ما في كلام العناد
والعدية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اشياء او نفي شيء واذا سكتوا اما جعلوا البديهية
خلاف الاذعان فانهم على استرفوا والسكوت في كل ما تلتفت الى حق كما يهم شاكين وتكرارا
بانه لا وقوف على حكم الحس والعقل لما مر من شبه التعرض والاعلى الاسبق فلا يكون موهمها
فلم تشق بالاطلاق حتى تتوقف ومذهبهم من هذا السكر حصول السكر والتجهة لا اشياء امر
روحية فلهذا كانوا اعتقدوا بعدم العناد والعدية والحقيقي على انه لا سبيل الى
الحكم الحسي معهم لانها لا تفاد الجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا
بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفي لا يستعان
باسبابها الرام لهم ويحصل لهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة
بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولا يستعاد
بالمعلوم فالطرف جهلهم الصدق ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات

وبالعود

وبالعود منه ومن الالف وهو من العقليات وهو بطلان لمذهبهم وانتفاء المطلوب واما ان يصبروا على
سوء الكار فيحرقوا وهو اخف الالام لكثير فتنتهم وانقطاعهم شغلتهم

الفصل الثالث النظر

اورده فيه سبعة مباحث اولها في بيان قسمة الاحوال ان كل مطلوب لا يحصل
من اي مبدا اتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه كيفما اتفق بل
لا بد من نسبة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مسبوقا
به من وجه كحركة النفس منه في الصور المخزونة عندها منتقلا من صورة الى صورة الى ان تظفر
بما يناسبه من الانسان والعرضيات والحدود والوسطى فيستحضرها مستعينة بمحركة
فيها شيئا فشيئا مرتسما خاصا مودي الى تصور المطلوب بعينه او توجه بمبادئ ما مدا او الى
التصديق بعينه او مرتسم فيها حركتان تحصيلا والاحاطة وبالثانية الصور والمبادي
من حيث الوصول اليها منه الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدا الثانية ومن حيث التصرف
بترتيب المحصل من مادة الثانية وهيئة مجموع النظر مجموع الحركتين وهما من حيث الحركة
في النفس بتوارد الصور والالتفات على النفس والاحالة يكون بوجه تحصيل المطلوب
وازالة ما يمنعه من العقل والصور الضعاف والمادة وملاحظة الصور لا لتوقف العقل و
وحذف الصور وترتيب المادة ومادة بعد حصولها وكثيرا ما يسقط في تعبير النظر على
بعض اجزائه او لوازمه اكثر ما يعد اسبابا او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن
الى ما في المطلوب او حركة عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للمبادي الى مجهول
ويراد بالعلم الحصول بعد العلم فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف بالفصل وحده او
بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالنسبة كالناطق والضاحك وهو ساير الحركة والترتيب
من الموصوف والصفة او بعض التعريف بالنظر المعمل على الثالث والترتيب لبدن التعريف
بالمعروف ولا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف نوع خداج والامام وكثير من المعلومات
التصديقية تناول ما ذكر اليه من اسباب الكتاب التصورات وكثيرا ما يحملها على نفس
العلوم المدونة ومن قال ترتيب امور معلومة او مظنونة للمبادي الى مجهول اراد بالعلم التصور
والتصديق الكاذب المطابق الثابت على ما هو معنى النظر بالظن ما يعامل النسبة ومبادي الظن
الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وح لا يرد ما ذكره المواقف
من ان هذا ليس تفسير النظر الصحيح والا لزم ان يقيد الظن بالمطابقة لتخرج الفاسد من جهة الخاص
المظنون الكاذبة وان يقال ترتيب المبادي بحسب ما يخرج الفاسد من جهة الخاص بل المطلق النظر
ومقدماته قد لا يكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا والاستناد الى الكفر فلا يكون فاسدا وقد
يفسر بملاحظة المعلوم المحصل المجهول ويراد بالمعلوم الحاصل عند العقل واحد الحاصل او الكثير
تصورا كان او تصديقا على الاول او جهلا مركبا ملا يصير الى شيء من الكلمات السابقة ومن
كلام الامام ان نظر النفس اشبه بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شيء يفتح عينيه
عن ساير الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابله ذلك الشيء فيحصل له
من يريد ادراك شيء بصيرته يقطع نظره عن ساير الاشياء ويحرك حدقته عقله من شيء الى شيء الى ان

الجهل البسيط يعامل العلم يعامل العدم والملكة وهو لا يستعمل العلم والجهل المركب يعامل يعامل الفقدان مع اسارات

ثانيا

فيها

بالمفرد صح

الى ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب مع جواز ان يكون النظر علما او مولدا وصرح بذكر الوجوب
لئلا يحمل الاستدلال على الاستدعاء العادي فيضر بمذهب المولدين ثم قال وقد صرح الامام
الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا وتناول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي
على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضور هذين العلمين يمتنع
ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى هذا لا
يتولد بان العلم بالنسبة ممكن فيكون [illegible] ثم يمتنع وجوده بغير قدرة موجدة اعتراض المواقف
بانه لما كان فعل العادة [illegible] ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك فغير موجب
عليه او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما سيجيء لانا نقول في تجويز ان لا يمتنع بان لا يتعلق
به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول لا يصح والجواب ان وجوب تاثير كالعلم بعض
الاسباب لا يمكن من اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار كتاثير الفعل والترك بان لا يخلقه ولا
يلزمه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض والجسم
ان جواز الترك اعم من ان يكون بواسطة او لا بواسطة وان جواز ترك المقدور لا يمنع ان يكون مشروطا
بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول بالمعتزلة لكونها تحت قدرة العبد
والثاني ان امتناع انفكاكه عن الموثر بان لا يمكن من تركه اصلا ولو منع هذا الاعتراض لارتفع علاقة
اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الاول مستلزما لتصور الثاني ووجوه العرض مستلزما لوجود
الجوهر الذي هو ذاتي له والحاصل ان لزوم العلم للنظر عندهم في ليس الامتناع تصور الثاني
لتصور الاول وتعاقبهما عند الاول وليس حين الامتناع الامتناع بطريق خرق العادة كالاحراق
للنار والى المذاهب الثلاثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه او تولدا
عقليا قوله فان قيل يرد السؤال ان الحكم بان النظر مفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا
وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات
ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين لوضوحه من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتياج
والاستناد وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف مطلقا والتفاوت
واما ثانيا فلانه لو كان نظريا لكان انتاجه بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه
المدلول وهو معنى الانتاج ومناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس المعلوم نظريا
وهذا معنى قولهم انتاج النظر مناقض بان مثل معنى انتاج النظر ان العلم
بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرة فيعلم النتيجة وهو انما يتوقف على كون النظر
مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فلا توقف هو المصدق والمتوقف عليه هو الصدق وهذا
كما ان تصور الماهية يستفاد من الحاصل الارتسامي لمعنى انها تتصور فتتصور وان لم يعلم الا
واللزوم فلما مضى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات

حصل

بنزاع الى كسبه اذ النظر العلم فعندنا من يخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة ان يكون
[illegible] ولنا من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلق على طريق خرق العادة وذلك لما سبق من استناد جميع
الممكنات الى خلق الله تعالى واختيار اسناده وانه المختار لا يكون واجبا عليه تعالى هذا المذهب هو ما
منهم من جعل محض القدرة الصالحة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على اختيار المقدور
وملاحظة وجه الصحة فيها بالقلب ومنهم من جعل الكسب مقدورا وعند المعتزلة من طريق التوليد
ومعناه ان توجب فعل الفاعل فعلا اخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على ان يكون فعل
الناظر يوجب فعلا اخر هو العلم او يعني الفعل هنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير لتوجه
اعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على الكسر القياس [illegible] ان الحركة ايضا ليست كذلك
وقد اجمعوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان كذا قيل [illegible] بعض اصحابنا بعد ابطال
التولد مطلقا على ابطاله هنا بان تذكر النظر لا يولد العلم انتاجا فكذا النظر ابتداء لا سر الكهانة
المنظورة والاعتراض بان هذا لا يفيد الا يكون عاديا الى القياس الشرعي وان ادى بصورة قياس
منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا للعلم انتاجا والتالي باطل وما قالوا لا الزام
لانهم انما قالوا بالحكم الى عدم التولد في الاصل اعني في التذكر لعلمنا لا توجد في الشرع اعني ابتداء
النظر وهي كونه خاصا لا يعرف قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا بغير
الخاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل مستفادا منه من المعدل والخفي لكن تعلق
عدم تعلق بها بعلة اخرى والخفي يمنع وجود الجامع من الاصل والفرع او ابتداء النظر لا يساوي
عدم المقدورية ومنع وجود الحكم في الاصل اعني ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقصد
العبد والمادة عند كونه شاغلا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله فلو قلنا بتولد العلم
منه لكان ايضا فعل الله فلا يكلف العبد به وهي انما تنتفي بان عدم التولد في التذكر
يوجب اجتماع المؤثرين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن [illegible] احدهما العلم بالمقدمات
التي سبقت والاخر العلم بانه كان قد اتى بكل المعلوم ثم ليس هذا العلم كذا الى التولد من الاخر
فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويكون ان يكون العلم بوجود حصول الحاصل
احد المذكورين انما يكون بعد النظر وقد حققناه وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة
من طريق الوجوب لتمام العلة بلزوم دوام الفاعل وذلك ان النظر بعد الذهن لتيقن العلم عليه
من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المنفصلة عن نفوسنا
بعد الاستعداد بعد انفصالها بانه وتعلموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع
عبارة عنه وتمسكنا بمذهب اصحاب الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي رحمه
الله ان المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي
لا بد منه لكن لا بطريق التولد على ما يراه المعتزلة وهذا ما يدل عليه القاضي ابي بكر والامام
الحرمين [illegible] ان النظر للعلم بالنتيجة وعدم القول بالتولد
[illegible] وعند محققي الفلاسفة الانارة كما من الله
وان يوجد الاستدلال [illegible]

المرتبة واما التصديق بالنسبة لعين العلم بعضها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة ويكون بها مستلزمة
للمطلوب بديهة او التنبيه بالعلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم بالملزوم وتحقق
الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان الملزوم يتحقق من التصور حين لو كان التصديق
بالمقدمات مع التصديق بالنسبة كذلك سقط السؤال وتعذر الجواب اما اختيار ضروري والا لم
امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصور اطرافها
الى الخراف وغيره بحيث يعرضها من اللواحق الخارجة عن ظهور الحكم ويدفع فيها التفاوت بينهما
في ذلك وفي كيفية التفات النفس اليها او اختيار انه نظري بنسبة نظر مخصوص فيتعين بالمقدمات
اسماء الاولية من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في مولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان
هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظرا ولا معنى له سوى ذلك لم انه تعدد بالقرون العلم
بان العالم حادث يتبع ان نظرا ما تعدد العلم على ما اختاره الامام وان يتساوى اسباب التفاوت الكلي
على ما ذهب الآمدي فليا معلوم بالقرون ان من الامام ليست مخصوصة بنفس الاسباب بل
لصحة النظر المخصوص ما ذكر وصون وكونه على شرائط فكل نظر يكون كذلك يتعدد العلم وهو المطلوب
وهذا ما قال الامام الخرمي رحمه الله انه لا يتعدى اسباب جميع انواع النظر يتنوع منها بنسبة
وعني الا انه اعرف باسباب الشيء بنفسه اعترض الامام الرازي بان قوله بنسبة العلم
على نفسه وجوابه ان نفس الشيء يحسب الذات قد يتفاوت بحسب الاعتبار فيخالفه في الاحكام هذا
النظر الذي انتشابه كون الكل نظر متعدد الحكم بما من حيث ذاته وسنا ومتعدد ومعلوم ومن حيث
كونه من افراد النظر مطلوب وما خر ومجهول وتفصيله ان الموصوف المجهول المطلوب بالنظر
هو النسبة الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التي هي ان موضوعها مفهوم النظر اعني مولنا النظر حادث
العلم الحاصل بنظر معروف شرائط متعدد العلم والموصوف عليه المعلوم بديهة هو النسبة بحسب الكلي
موضوعها دار النظر المخصوص اعني مولنا العالم متغير وكل متغير حادث متعدد العلم بان العالم
حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات ولا اعتبار
متعددا على نفسه ومعلوما من حيث ليس المعلوم لملزوم الدور والتناقض واصل الاثبات ان الحكم
الى الاحساس او غيره وذلك بان قيل لا يصير المعبر عن المحكوم عليه مثلا او دار حادثا الحكم على العالم
بالحدوث مرتبا مع التعبير عنه بالجعل الحكم غير متعدد اصلا لقولنا كل موجود متعدد العدم حادث
او متعدد الذهن لقولنا كل متغير حادث بتعلق الكون والارادة حادث فهو حادث او متعدد
كيفيا لقولنا كل متغير فهو حادث وهذا يحل ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لا يتوقف
على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها
وكونها معلومة قبل العلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم بحدوث العالم من جهة كون المحكوم
عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا تناقض بمجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان
ملك ما خفاء في ان كون النظر متعدد العلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يتم

اختيار

اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الخرمي قلنا
الكلام فيما اذا اتحد عنوان الموضوع مع النظر وقال النظر او كل نظر على شرائط متعدد العلم وما ذكر
من التفصيل فيما اذا يوجد في الخصوصيات مثل مولنا العالم متغير مع مولنا وكل متغير حادث
او لا يتوقف من التعدد متغير فان العلم بالاول ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل
اما هو النظر الى مجرد ترتب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدس الاخرى اما بعد حصول
جميع الشرائط فالكل بالنظر كل من الخصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض
المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيها
بالنسبة حين قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الكافي لحصول النتيجة بالفعل وبدونه لم
يدخل في النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى مقدمة النتيجة فتوهم انها حاصلة مع ملاحظة
انها بعلم وكل نظر ما قرر والاقتصار في ان ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج يتساوى
الاشكال في العلم حين ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب المعنى
وان لم يكن من الخصوص العيان منه وتمام تحقيقه في شرح الاصول الصحاح للمواقف ثم كلام القوم
هو ان العلم بكون النتيجة للاندراج سر كالانتاج ضروري وحدث النظر بنسبة تلك وضع الامام
على ما قال الرازي ذكر انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا يتم الكلي الشكل
في النتيجة والسند الله على مطلقا ذكر بان الاندراج لو كان معلوما متغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة
اخرى مشروطة في الانتاج مستلزم الكلام الى كيفية انتاجها مع الاولين وينتقض الى اعتبار الانتاج
لكان مقدمة على الاولين معه او فعل عيان عن المقدمتين يكون صورة صورة حد بالاوسط الى
حكم على جميعها بالاكبر فليس بلازم لان يكون من المقدمتين مثلا وانتاج العلم بالحصول متعدد
رابعة وعلم حرانا فان قيل لا نزاع في ان الانتاج حصول المقدمتين كيف ينتفي الاندراج بها على
مخصوصة من الكبرى الصورية بحيث يكون على ضرب من الصور المنتجة وان لا يدخل في غير الشكل الاول
من بيان اللزوم بالخلف او العكس او كونها جزئية لو اسقطت المقدمتان في حدث العلم على
الشكل الرابع لم يمنع الشكل بالعكس الترتيب مثلا فالمتارع في هذا المقام فليس هو ان حصول
جهة العلم بالنتيجة بعد علم الناس بان وصول بعض حصول المقدمتين على بعد مخصوص
منتجة مشروطة بملاحظة الكبرى الصورية مما يتم المقدمتين والنتيجة اليها وكيفية اندراجهما
فيها بالنص وتكون ذكر في الشكل الاول لمجرد الاتفاق وفي الباقي بالانتاج ويرجع الكل
الى بيان انتاج او نفي هو الواسطة ملزوم الانتاج او نفي هو المطلوب على ما هو جمع الشكل الاول
ويكون طرق البيان لحصول هذا الشرط ومن هنا استدل بعض المتأخرين على هذا الاشتراط بتعاون
الاشكال في الانتاج وصحة وجهاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لحصول هذا الشرط
ليس بقطعي لجواز ان يكون من نفسها شرائط العلم بلزوم الصالح التي من لوازم الاشكال يعلم لزوم
بعضها بالاوسط وبعضها بوسط خفي او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المتضمنتين قد

يتخذ منها شكل قياس الاستثناء كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر عكس كقولنا كل متغير حادث
والعالم متغير فلو لم يكن للمتغير مدخلية في لزوم التغير لما كان كذلك لا يقال ان ذلك بان اللازم
متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما او هو مع الحادث
الملزوم فلو اخذ اللازم واحدا هو قولنا العالم حادث فانه يستحيل من شكل اخر لا يستعمل
الا متغير احدى المقدمتين او كليهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث
او وكل حادث متغير من الرابع اذ اصدق العكس كليا وح يتعدد الملزوم ولا يصح ان يكون اللزوم
للبعض او هو وانه بعد تحرير محل النزاع حيث ان هذا الشرط لا يقال الاستدلال متفاوت
الاشكال بتفاوت الشكل هذا الاستدراك لان القياس المقرون بالشرط ملزوم للتسليم فكما
واللازم يمنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن البعض كليه لا يدرج شرطا متفاوت الحصول بان
يحصل البعض بمجرد الالتفات وفي البعض يتوقف جمع او احتى لزم استواء الحصول
والمنتج من حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستحيل لزوم الشرط
اللزوم لا تحول فيه من لزوم الشيء والعلم بلزومه فالقرب والاشكال متساويان في لزوم
الشيء انما بمعنى حقيقتهما في نفس الامر على تقدير حصولهما واما التفاوت في العلم بلزومه فهو
متفاوت في الحصول كالالتفات او الاكتساب جمع او احتى وان لم يكن البعض كليه لا يدرج
من جملتها قوله احتج المخالف بوجوه والعالم يورد الشبهة السابقة على الوجه لانها تنفي
ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات او في الالهيات خاصة
على ما ذكر سلامها من ان الاجماع في افادة النظر الظني واما الاجماع في افادة اليقين الكامل ومنع ان لا يكون
العدديات محل الخلاف والشبهة السابقة منع كون النظر مفيدا للتصديق الوجه الاول ان العلم بان
لا مساواة الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يقع عقيب النظر خلافه لكن الواقع لم يظهر
بعد هذا خلافه لكن لا يمتنع ان يقع او نظري خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل
عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما يكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره وظهر خلافه ولذلك يقتل الذات
وان كان نظريا افتقر الى نظر اخر يفيد العلم بانه علم وسلمنا ورد بانا نختار انه ضروري واللازم ظهور
الخلاف من هذا النظر او بعد اعادة الكلام في النظر الصحيح لانه حصل قطعا او نختار انه نظري
واللازم افتقاره الى نظر اخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن
وكذا افاد العلم بعدم المعارض او لا يصح المعارض للنظر الصحيح الالتفات وهذا يندفع بشبهة
اخرى وهي ان النظر يفيد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض او لا جزم مع المعارض
ثم اذ ليس بضروري اذ كثيرا ما نظهر المعارض بل نظري فيستمر الى نظر اخر موقوف على عدم المعارض
وسلمنا فقوله كما نعلم بانه لا معارض معنا انه يجوز ان يكون ضروريا والا يظهر به المعارض بعد النظر
الصحيح وان يكون نظريا والا لم يتوقف على نظر اخر وهذا يشكل عليه في اخر المقصد وفي تقرير
الكواشي هنا ما هو مقصود حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما ح

ولا لم ظهور خ

وكانه

وكانه على حذف المضاف اي علمه العلم الحاصل اعني كونه علما والواضح منه اختيار انه ضروري ولا
فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا لا يقال انا نقطع الى الجزم به للجزم بالمقدمات لكن هذا المعنى لا يناسب
النظري الثاني النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم تحصيل الحاصل فلو كان مفيدا العلم اي
مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم
اورد بان معنى الاستلزام هنا الاستعقاب عقلا او عادة يعني انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند
تمام النظر فالملزوم للعلم اجماعا والمشروط بعدم العلم باتفاق الثالث لو افاد النظر العلم لكان مفيدا
عقيبه عقلا او عادة لتم التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن العدم والاختيار وعن استحقاق
الثواب والعقاب والتحقيق بعد تسليم ما مر من الاصل العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون
الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم بعد المحقق من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون
الا بتحصيله وذكر عباراتي الاساس تصرف النفس والنظر واستعمال الحواس وكان هذا امرا ابتداء
فاما ان التكليف لم يقع بالمنظور له لتتم بل بالنظر وهو مقدور والا فلا فتاوى وقوع التكليف
بمعرفة الصانع ووحدانيته وعموم قدرته فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري
ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك وقد يقال هنا امكن في النفس النظرية اعتماد النفس بخلاف التقييد
البديهية الرابع ان اقوى الاسباب الى الانسان انتقالا ومناسبة موجبة الى سرعة انتقاله بقوله انا وقد كثر
فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الشكل المخصوص او اجزاء الشكل سازنه فهو او جزء
لا يتمكن في الطلب او هو تجرد متعلق به او فرد لكن عكس فيما هو اعدا كالسماوات والعناصر
ومجانب الكتاب وابعد كالمجردات والالهيات من مناصب الذات والصفات واجب بان ذلك
انما يدل على ضعفه تحصيل بين العلوم بالنظر لا على انتفاء مساعده والمتابع هو الاجماع لا الضعف الخامس
لو افاد النظر العلم لكان المصدق في الالهيات لكان شرطه وهو التصور متحققا لكن ليس اما بالضرورة
فلا واما بالكسب فلان الحد منع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الكنه واجيب بان الرسم
قد يفيد تصور الكنه وان لم يستلزم ولو سلم فتحقق التصور بوجه ما الثاني ان العلم موجود
الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا ويدل عليه
وذكر اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والاول باطل والا لما كان كان سؤال الزم من اسناده اسناد
ضرورة اسناد المفاد باسناد المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان
هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي هو صانع العلم وهو متفرع عند عدم النظر
واجيب بانا لا نسلم بكون الدليل مفيدا للشيء وموجبا له ان يوجد ويحصله على ما هو شان العلل بل له
بحسب من وجده وجد وجد الشيء ومن نظر فيه علم وذكر الشيء وحاصله ان وجود مستلزم لتصوره والنظر فيه
مستلزم للعلم به ومعلوم ان استعمال الملزوم لا يوجب استعمال اللازم وعدم النظر فيه لا ينافي كونه
بحسب من نظر فيه علم الدليل ولا يرد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج الاثبات ان النظر لا يفيد
العلم ان العلم بكون النظر مفيدا للعلم ان كان نظريا منعناه اذ من شيء من الاحتجاجات يلزم السابق

وكان عدم خ

او النظر قد افاد العلم بالكل وان ضروريا والوجه المذكور تنبيها عليه لزم خلاف الكبرى العقلاء في كلي الضروري
وموجب بالضرورة وان الثاني خلاف في من العقلاء وهو لا يستلزم جواز [illegible] خلاف الاكثر فان قيل
نحن نعترف بان الاجماع لا يفيد العلم لكن لما اجمعوا على الاتفاق اجمعوا على نفي الاتفاق معارضة للفاسد
بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب
وان لم يفد كان لغوا وبقي ما ذكرناه سالما عن المعارض قوله واما النظر الفاسد العاملون بان
النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم [illegible] في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل ام لا فساد
العكس المخالف فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال
ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهل ان كان الفساد مقصورا على الثاني يستلزمه والا فلا اما الاول
فلان لزوم العلم للقياس المشتمل على الشرائط ضروري سواء واجبها سواء كان المقدمات صادقة او كاذبة
كما في المثال المذكور واما الثاني فلان مجرد فساد الصورة ليس من الضرورة الى لزومها العلم و
والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقدير ما عدا فساد الصورة فظاهر كما مر واما عند فساد المادة
فمثله بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان
العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق
مع كذب القياس لعدم صدق نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
والصحيح انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم الا على الاتفاق والفاسد مادة فقد يستلزم
وقد لا يستلزم مراد الامام الاحالة الكرخي كما في المثال المذكور ومراد باقي الاحالة الكلي لعدم
اللزوم في بعض المواد والعاملون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي مناطه صحة من الشبهة بمعنى
ان الشبهة المنظور فيها ليس لها ذاتها صحة والا وجه تكون مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب والا لما اشتبه
الدلالة بظهور الغلط ولكان المحقق بل المعصوم من الخطأ والا يكان يستلزم تجويزهم في الشبهة الجهل بها
على انهم اجمعوا الاطلاق على وجه الدلالة فيها ومنا خلاف الدليل فان له صحة ووجه دلالة فيه وهو مناط
استلزام المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العادي ان اعتقاد التناقض بعض الصور كما اذا
اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق
التناقض في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم الجلالة على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد
حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم بكل وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاق
اي هو مما يفيد الحق والعلم الا الباطل والجهل قوله [illegible] تشترك النظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط
العلم من الحس والعقل وعدم النوم والغفلة وكون كل امر ان احدهما عدم العلم بالمطلوب او الاطلاق مع الحصول
وثانيهما عدم الجهل المركب به اعني عدم الحكم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب فالنظر

ان يكون

ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأي الحكماء ثم والجهل المركب مقارن للجزم فيتنافيان واما لان الجهل المركب صارف عنه
كالاكل مع الاصلاح على ما هو رأي الحكماء ثم ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك والا ذهب العاصي بالذهب
الاستاذ الى ان الناظر يصح ان يكون شاكا وما ذكر مانع وجائز او صحيح ما قال المواقف ان شرط
النظر مطلبا بعد الحس امران سلوك وجود العقل والتأمل عند ابي حنيفة النظر عنده ابي من ضبط ما هو
ابي عند المنطق والكلام ادراك كالنوم والغفلة صلاة ومنه ما هو خاص ابي عند المنطق دون سلوك ادراك كاف
وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فاستحال مندرج في شرائط العلم
فيكون عبارة الكل سيد ادراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون استحالة
من جملة شرائط العلم وهذا يظهر ان تفسير الصدر العام في بيان المواقف بانه فساد العلم وجمع الاجزاء
كالنوم والغفلة والخاص بانه فساد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام من قبل [illegible] فان
قيل لو كان النظر مبدأ لعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر فيه دليل بان وقالت الحصول العلم بالدليل
سلوك احسب بان ذلك ربما شرط حتى يقصد بالنظر طلب العلم او التفكر كما يورده حصول النظر ولا
الا الدليل لغرض اخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان معاضدة لدلالة اولى المعلم بان يكون عن يحصل
له استعداد القبول بما حصل سلوك له دون كل واحد وهذا الدليل دون دال فان سلوكها يختلف عن حصول
اليقين وما يحصل للبعض من دليل والبعض اخر من دليل اخر وربما يحصل من الاجماع كما في الاتفاقيات
وما ذكره [illegible] النظر في الدليل انما يجري وجه دلالته الى المطلوب من كونه دليلا على الشيء وهو غير معلوم
والحق ان هذا لازم لكل المطلوب والنسبة ثم لما يلزم المقدمات بالذات وبالعرض هو النفس التي
موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فشرط ان يكون نظرا في الدليل دون
الشبهة وان يكون فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي هو اسطة يمكن الذهن من الدليل الى المدلول
فاذا اسند لنا ما العالم على الصانع بان نظرنا فيه وجعلنا قضيتين احدهما ان العالم حادث والاخرى
ان الحادث له صانع لتعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين
المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وسبب الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم
العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب لاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة
وهذا الامور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر فيكون العلوم المعلم بها متغايرة
بحسب الاضافة قال جهة الاستلزام لما كانت جهة الدلالة في القياس هو التفطن بوجود الصغرى بالقوة
في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو
المدلول المستنتج وان عبر التفطن بوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا الباب
هو الاختلاف في معاني جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الامام
الرازي وعلى ان العلم بوجه دلالة الدليل على تغاير العلم بالمدلول في خلاف والحق المغاير لتغاير المدلول
ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف من الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل تغاير العلم بالمدلول وفي وجه
الدلالة هل تغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم

بالمدلول ان مقابلا موراً ملتبساً بالعلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لابد له
من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول والاختلاف في تغاير الاول ليس كبيراً في مقابل الثالث لها لكونه
علماً بامكان مغاير للدليل والمدلول مغايرين لها وهذا الكلام ربما يوهم خلافاً في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم
بالمدلول حسبما صرح الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع ان وجه الدلالة مثالاً للعلم بذات الدليل ويوهم
القول بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول
لانه قال ان هذه المسألة انما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تع على وجوده تع وصفاته
لا كونه تعالى بكونه وجه دلالة وجود ما سوى الله تع على وجوده مغايراً لها لان المغاير لوجود ذاته تع وجود
ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فيكون الكلام ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو
مغاير لها هو امر عسار على ليس بموجود في الخارج كما سيجيء تحقيق الضعف هذا الكلام والاشكال
للنظر في معرفة الله تع وجود المعلم خلافاً للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح للمقرون
بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم اولا وانما يحتاج
تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المستلزم لصحة المطلوب بالضرورة الى التعليم
ان نظر المعلم انما يكون نظراً في معرفة الله تع يحتاج الى معلم اخر وتسلسل الا ان يحصل الاحتياج الى المعلم
فيهم المعلم ويجعل نظر المعلم كافياً لكونه مخصوصاً باستناده الى الوحي وسيأتي تسلسل التعليم الى المستند عليه الى الوحي
الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافياً في
المعرفة حيث ما وجد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيعود الكلام في ان قوله اي اخباره
من كونه صادقاً لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم اخر وهكذا الى ان يتسلسل
ويحتاج بالاخر الى الاجماع العقلي مستدلاً بما في المعرفة لتلزم العلم بكونه صادقاً لا يكذب البتة بل يجعل
المفيد هو النظر المقرون بارشاد منه الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال
بذلك منضماً الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وفق عقولنا معرفة الخالق
الالهية التي من جملتها كونه اماماً يتم بارشاده والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه متقدم بما فيها
اما ثانياً الاحتياج الى التعليم في حصول المعرفة واما لو اراد الاحتياج اليه في حصول النجاة يعني
ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يحصل له تعليم ولم يكن ما خوذاً من معلم واصلاً الا من علي
ما قال النبي عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي الصريح قاعلم انه لا اله الا الله
وقيل هو انه احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كابوا كافرين على عدم اخذهم ذلك من النبي عم
وامثالهم امن فحرث الرد عليهم ان حاصل ما ذكر من الاحتياج في النجاة الى معلم يعلم صدقه بالمعجزات
وذلك هو النبي عم وكفى به اماماً ومرشداً الى تمام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يتجدد طريق
الارشاد والتعليم وسوف النجاة على ما تعلمه والتزم عبارة ما ثبته واما احتياج الملاحدة في الجواب
عنه فظاهر من المتن لا خلاف في ان اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لاجل حصولها
بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور

يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعاً ان كان وجوب الواجب المطلق شرعياً كما رأينا وعقلاً ان كان
عقلياً كما سيأتي المصرح به البيان يكلف المحال اما كون النظر مقدوراً فلانه واما توقف المعرفة عليه
فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب
المعرفة فعقلاً بالشرع للنصوص الواردة فيه وبالاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات
اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حسب اجتهاد
جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف النوع من معرفة الصانع من المحاربات وهلاك
النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلاً كما اذا
اراد سلوك طريق يخبر بان فيه عدواً او سبعاً ورد المنع لخوف الخوف في الاعم من الاعلى او لا يلزم
الشعور بالاختلاف وما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وما يترتب في الاخرة من العقاب
والاختيار بذلك اما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير
عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم فالخوف لا يلزم ان يحصل المعرفة
يدفعه لان احتمال الكفار ما لم يخوف العقاب او الاختلاف بالله والتغاير بالصانع فان قيل لا شك
ان من حصل المعرفة احسن حالاً ممن لم يحصل لانتفاء ما لكل ويحصل الاحسن واجب يكفي العقل
علينا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا يقع بذلك ربما يقع في ورطة الضلال فيهلك والدليل
الملاحدة ادى الى الخلاص من قطاع بتراء اذ بعد تسليم وجوب الاحسن ويتوجه السؤال الى ما ذكرنا
ثم الدليل لبيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر احسن حالاً اذ دليل على وجوب
النظر عقلاً واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها عرفي محض به ولا مصير الى حله لكونه
متفرعاً على مقدمات مثبتة مقررة مثل ان قاف النظر العلم مطلقاً وفي الاثبات وبلا معلم وامكان
تحقق الاجماع وبعلمه وكونه حجة وبعضها تحقيقي به مستقر الى دفعه وهي ثلاثة الاول ان وجوب
المعرفة فرع امكان اكتسابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفاً بتحصيل الحاصل وهو محال
وان كان لغيره كان تكليفاً للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من
لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفاً بالكلية لمعرفة وكيف ان المكلف بمعرفة ان للعالم
صانعاً قادراً متصفاً بالعلم والقدرة مثلاً يكون عارفاً بمفهومات هذه الالفاظ مكلفاً بتحصيل هذا التصديق
وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم تمام الدليل على وجوب المعرفة اما النقض
بمثل قوله تع فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس بقطعي الدلالة اذ الامر قد يكون للوجوب واما الاجماع
فلانه ليس قطعياً اذ لم يعلم تحقق السؤال بل ما يدل الاحاد فلا يجوز ان يمنعه بل يدل على الاجماع على انه
يكون الصدق على ما كان اولئك او يعلمه اتباع التابعين وهم كانوا يكلفون من العوام السلف
وبلا نقاد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظاهر كاف في الوجوب الشرعي
على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حد الاستفاضة تواطئهم على الكذب فعند البلوغ وما ذكر

من سبب اجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كغيره لكن وان ما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشار اليه
بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص البيان من ترتيب المقدمات وتحقيق
شرائط الانتاج وتحرير المطالب بها وتقرير الشبهة باحوبتها على ان لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد
في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة والحق ان المعرفة بدليل اجمالي
يرفع النظر عن حصول التقليد فرض غير لا يخرج عنه احد من المكلفين وبدليل تفصيلي يمكن معه من ازاحة
الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الغالب اما الامام
ان المعرفة الحاصلة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه الزراة
او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة ومصنفه الكتاب في الرياضيات والمجاهدات على ما يراه
المتصوفة والحكماء اما بطلان الاول فلان تحصيل غير الضروري من العلوم متعسر الى نظر ما لا يرى او في
اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة للمتعلم بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد
سبق ان نظر البصير سبب الناظر وحول الحاصل بالصور الحسية مما لا اسم الا بعد الاتيان بالنظر والتعليم وكذا الالهام في المعصوم اذ لا يكون في صدقه اخبار معصوم آخر ما لم يثبت الى نظر العقل
واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يعد على العيان عده واما
تصفية الباطن فلانه لا يعين بها الا بعد كمال تنبه النفس في المعرفة وذكر بالنظر على ان لو ثبت حصول
المعرفة بدون النظر لم يتقرر الا ما اتفق على الاحساس الى من حق لا لم الا غلب وهذا لا يمنع الظهور
كونه طريق العامة السواد اما الامام ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل بعد تمكنه وجوب
المعرفة مقتضى حال السكر الذي يرفع والذهن في النسبة او حال عدم المعرفة للتلفظ بانه لا وجوب حال حصول
المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل بعد تمكنه العادة
والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على بعد تمكن الانسان به ولان وجوب
الصوم مثلا مطلق بالقياس الى الثلثة بعد بالقياس الى كون المكلف صحيحا مقيما مسافرا حتى لا يجب
الاقامة وكذا وجوب الحج بعد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام وكذا
من الشرائط فمعنى تمكنه معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس
مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى السكر او عدم المعرفة
مقيدا اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل السكر او عدم المعرفة واجبا وبندفع اشكال
آخر هو نقض الدليل بها واما لم يورد في المس لما سيجيء من الشراح في مقدورها وفي كون السكر غير
واجب الخامس اما الامام ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز الحاق الشيء
مع الذهول عن مقدمته بل مع القطع بعدم وجوبها فان قيل الحاق الشيء بدون مقدمته تكليف
بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما توقف عليه قلنا المسمى وجود الشيء بدون وجود المقدمة
ولا تكليف به واما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فان قيل لو لم يجب

مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود
المقدمة وعدمها ولا خفاء في ان مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال قلنا
عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بعض انه لا بد منه وقد لا يكون
كونه مأمورا متعلقا لخطاب الشارع على ما هو المتنازع والجواب بخصوص الدعوى وهو ان المأمور
به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان الامر اي بالمباشرة السبب
قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وجواز الرفع ملاحظة هنا العلم بنفسه ليس فعلا مقدورا
بل كسبه فلا معنى للامر الا الامر باسبابه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال
حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع
عليه لا مرجوا به ملاحظة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات
مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي يكفي التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فاعتبروا الى آثار
رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض الى غير ذلك قوله قالوا لو لم يجب الا شرعا
اصحاب المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي
بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء لم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر وجه اللزوم ان النبي
اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى تظهر لك صدقي وهو ان قلت ان قول الا نظر ما لم يجب علي لا يترك النظر
غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم ينظر
لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب
قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام والجواب
او لا بانه يشترك الالزام وحينئذ الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حاصل على
نفي ما هو المكون عنده في صورة النزاع وتقرير ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر
لان وجوبه نظري يتوقف الى مقدمات ويمكن ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهامات
سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من ان معرفة المعرفة الواجبة مطلقا فان قيل
بل هو من النظريات الجلية التي تتنبه لها العاقل بادنى التفات او اضعاف الى ما ذكر الشارع
من المقدمات قلنا لو سلم فلا يخلو ان لا يلتفت ولا يتنبه فيلزم الافحام وتاسيا بالجلي وهو يعتبر
موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس
الامر لا على علمه بذلك والتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققها في نفس الامر فهو ان اراد نفس
الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بها لم يصح قوله لا انظر
ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقيق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت

به وبه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعاني
التي يطلبها العاقل ويكلف باستحقاق تاركه الذم لكان مشتاقا قوله الجليل رحمه الله وقد سبق اشارة الى
ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة مركب موصل الى المطلوب والمادة تصورات والمطلوب
اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حدا او رسما وكل منهما اما تام
او ناقص لان التمييز امر لا بد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التميز عند العقل فالتمييز
ان كان ذاتيا للماهية سمي المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولا بد في المعرف من منع خروج شيء
من الافراد ودخول شيء مما سواها مما ذكر فيه باعتبار الذات والحد كان اولى بهذا الاسم
وان كان عرضيا لها يسمى المعرف رسما لكونه تمييزا لا يؤثر شذوذه على الطريق ثم التمييز ان كان مع
كمال الجنس المشترك اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس
القريب فالمعرف تام اما الاول فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال
الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد لكن الا وهو الجنس القريب مع الفصل
القريب وشرط عدم الجنس هي الواخر كان الحد باقيا وفي هذا الكلام على ان الامتياز بالعرض العام
لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا ناقصا مع الفصل القريب والا لزم ان
يكون الجزء من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح
الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يطلق على سمة كل معرف حدا حتى اللفظي
منه اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ اخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد
امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأي
المتاخرين على ان اشتراط كون المعرف مساويا اي مطردا منعكسا حتى لا يكون التعريف باطلا لم
يحافظ على الضبط والموصل الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب
والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس او استقراء او تمثيل اذ لا بد من مناسبة
بين الحجة والمطلوب ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الاخر او لا
وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المطلوب فهي القياس والا فهي مندرجة في معناه وان اشتمل المطلوب
على الحجة فهي الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت بحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني
لا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما وهذا ان فيه استفادة العلم باحدهما من الاخر وهو التمثيل
فان حكم الفرع هو المطلوب يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة
وهذا ما قال الامام ارادة الاستدلال على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الاخر فهو التمثيل
وان دخل فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض
كتبه ان الكلي والجزئي الاعم والاخص مطلقا بان المراد بالجزئي الاضافي لا الحقيقي وينبه على ان
تفسير الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير مساو وتفسير بالاخص تحت الاعم لا الاعم منه على ما سبق الى

وتستعرف النظر بمعرفة من الوجوب العقلي

كان ح

صورة ما يكون موصلا بسببا لعلم ذهني

بعض الاعلام

بالاستاذ والاستاذ

والا لكان كلها مالكا لا ذاته
ضرورة عند الاستاذ وعند الكلاف الكمال
والعاقل اما مالكا الى العقل وهو جائز
بالاستاذ

لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقف على العلم بالوجوب

الشرع فلنا ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله فلما الخ حيث ان
والعاقل اسم الانسان وان خص ارادة العلم هو الاسبق الشرع ما لم النظر وارادة التحقيق هو
لا النظر ما لم يجب صحة الخ المقدمات لكن يختلف بين العباس لعدم تلزم الوسط وهذا اعتراض
صحة مادته في فساد صورته وبالعكس قوله الجليل الخامس اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال
الشيخ هو معرفة الله تع لكونها من الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله لما مر
من كونه المقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان
اريد اول الواجبات المنصوص بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد او النظر
لكن مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت فساده فلذا قال في المص والا فالثاني
اي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب فيستحيل
ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمعدوم بل حاصل قبل الزمان وبالارادة ونسلم وجوب
النظر مقيدا لا مطلقا يحصل الحاصل فلا يكون مقدمة الواجب المطلق واستدل الامام وان كانت
معدومة بان تركه مناف لاستحقاق حصول المعرفة لكنها ليست بمعدومة وقال ابو هاشم اول الواجبات
هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من جهة الشك في الذهن مع عدم اعتقاد المطلوب
او تشبثه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمعدوم لكونه من الكيفيات كالعلم وانما
المعدوم تحصيله والاستدامة بان يحصل بتصور الطرفين ويترك النظر في النسبة والاسر منه لمقدمة الشك
واعتراض الواجب بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه حينئذ ونسبة الكل الى القدرة
على السواء ساقط عما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيل اسبابه
وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن
الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل المقيد كالصلاة للركوع والاستطاعة للحج فلا
يجب تحصيله وثانيا ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر حال الشك والمواقف ان وجوب المعرفة مقيد
بالشك وان لا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانهم لا يقولون بمقدوريته مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية فلا يمكن
تمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلاة وملك النصاب للزكوة ومع وجوبها وجوب تحصيلها
واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة بعد الوهم او الظن والتقليد او الجهل المركب
وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك يساويهما لان معناه استواء الطرفين على
السواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الطرفين مع الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب
بان الواجب منهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليتوصل الى العلم وذلك لان اسباب
النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب او بنفيه ما لم يتبع فيه نزاع وقد تعالى في رد الشك انه
وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسباب تكوين ماهيته انما بالمعنى يعلو حظات الشارع

قال الخواجه

من ان معنى الادراج تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا ولكن لان لفظ الادراج مشعر على كون الغير
شاملا له ولعل لم يعرف من اصطلاح القوم ان الكلي من المساوي حري اضافي للاخر فالحيوان
قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الحيوان وبالمساوي على الاخر فهو القياس المساوي كقولنا كل انسان حيوان
حاله اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والحيوان ثان الناطق لا يكون
معناه شيء ما له وهو يحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجري مقام الاوسط في مثل قولنا كل
ناطق انسان وكل انسان ناطق لا يحسن لان يقال مرجع القياس الى استثناء الحكم على جزئيات
الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم مطلقا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثال المذكور
بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق فقولنا بعض الحيوان انسان
ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق على هذا حال الاقترانات الشرطية
حسب استدلال عموم الاوضاع والتعاند بعضها على بعض واما في القياس الاستثنائي فلا يصح ذكر الاول
مرجع الى الشكل الاول فيقال مظنون الثاني امر تحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او مظنون
المقدم امر اسنى لازمه وكل ما اسنى لازمه فهو مسنى والنتيجة يجعلون القياس اسما للمركب المأخوذ من
قسوة تحت شيء ويهافي العلة والمعلول اصطلاح المتأخرين فوجه ان يجعل القسم المجهول مساويا
للمعدوم في المعلومية ثم القياس ان استدل على الشيء او نفيها بالفعل بان يكون ذكر مادة
وصورة والا لم يتم قضية موضوعة اداة الشرط على ما صرح بعض ائمة العرب من ان الكلام قد يخرج عن
التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب ان فيه مثل حرف في الشرطية كما صرح عن ذكر بعضهم
فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الرابط والاغراب بما اسماء تالية من اسماء وضع احدى
جزئي الشرطية او رفعه والاسم اعم ايضا لما فيه من اقتران المدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر
والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة ولما قرانه
حملي ان كان بالقسم من الحمليات الصرفية وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تتبع
جزئيات كلي لتثبيت حكمها في ذلك الكلي فتمام ان علم الاحصاء الجزئيات وسوق الحكم في كل منها
وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والاقتراني فقط وهو المفهوم من الخلاف
الاسم ولا يعد الا الحملي واما المنفصل وهو بيان مساواة جزئي لاخر في علة حكم لسبب
مساواتها في الحكم فعلى ان علم استدلال المسرى بالعلة وهذا نوع من القياس وذكر المال حشو والا
فقطعي ومطلق لا يتصرف الا وتفاصيل هذه المباحث مسالة النطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل
للفروق للسبع من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس مع ان
الحملي بيان في نهاية الحس وفي نهاية الاعتبار واوردها الامام على وجه اجمل الا اذا اهمل الشكل الرابع
لبعد عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصف في محل اي سوق امرين اما ما كان او سلبيا
لامر ثالث فيشمل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس اذ قد

الحيوان

على الفرس

حيوان

على الفرس

صدق في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الفرسية فيعلم ان بعض الحيوان ليس بفرس وعبر عن الاستثنائي
المتصل بالسلب المقدم ثم رفع ايها كان يلزم ثبوت الاخر او اثبات ايها كان يلزم ارتفاع
الاخر وان كان كاذبا محققا بالمنفصل كقولنا في صاحب الطوالع اما ان يكون او يخرج واشمل وهو ان
يسب المنافاة بين الامرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الاخر يعني اذا ثبت المنافاة بينهما
في الصدق والكذب جميعا كما في الخمسة يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر ومن ثبوت
كذب كل عدم كذب الاخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر
واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الاخر قوله وقد يطلق الدليل
في اصطلاح المنطق على المقدمات المركبة المنتجة للمطلوب وقد يطلق للامر الذي يمكن ان يتوصل
فيه وتنبيه المقدمات الدينية كالعالم الصانع فيقال ما يمكن ان يتوصل به يسمى النظر فيه وقد
النظر بالصحيح لانه لا يتوصل بالفاسد اليه وقد يكون بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته والكلي الحكم
لتساوي الصغرى والكبرى اما بعض الدليل ما يفيد العلم وسمي ما يتوصل به الى الشيء
امارة والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يطلق ما يمكن من الامر على الموصل كالتوصل بالنظر
في العالم الى الصانع ويسمى مثبتا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق الى الصدق
بدلا وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فيجب ان يكون العلم بالصانع
كان او سببا من غير اعتبار وصف الدلالة حتى يكون شيء اخر هو المدلول وح لا يخرج
مثل الاستدلال بشيء لكن على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على شمول الدليل والمدلول وذلك لان
الدليل عبارة عن ما يفيد التصديق دون التصور والعلم حين التصديق بمثال النظر وعلى هذا
يعني العلم بالدليل اذ اخذ اجمالا على مثل العالم الصانع هو العلم بما يوجد من النظر في وجه دلالته
من المقدمات الدينية مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الاستلزام واذ لا يدرك اذ
لا يلزم العلم بالمدلول الا ح لا يقال العلم بالشيء لازم العلم بالمقدمات الدينية لانه قد يتفطن
الى وسط لكونه مقدمة من لا يقول لكان كذلك لا يسمع يعني العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يسمع
بدون مساوي زواياه القائمة والوقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يتبع
ادراكه من الملزوم بما كان او بمقدمة والنظر انما يطلق على العلم بالملزوم ويتحقق اللازم قوله
والدليل قد يقسم الى العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما والى المركب من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان
المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل لانه يلزم سلسلة صدق المخبرين
الى من علم صدقه بالعقل يلزم الدور او السلسلة وذلك باطل ثم حصر فيها اراد بالنقلي
ما توقف من مقدماته الدينية او التصديق على النقل والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون
كذلك ومن ثم قسم اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته الدينية نقلية كقولنا الخ واجب وكل واجب
صانع لسوق العالم وبالمركب ما يكون بعض مقدماته الدينية عقليا وبعضها نقليا كقولنا

الحكم ملحقا كان او حسيا
وذكر الاعلان لان الدليل
لا يخرج عن كونه دليلا
بعدم النظر فيه صح

موجود
صحيحة

الوصول عمل وكل عمل فقصد الشرعية بالنية وكوننا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان
الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وانما تتقيد المقدمات بالعوم لان النقلي ايضا بعض مقدماته
العقلي عقلية لما مر فلا يتمان المركب بل يتوجه ذو بعد اذا اريد بالدليل نفس المقدمات بحيثية واما
اذا اريد ما خذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للبحث وطريق التسمية
ان استدلاله للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الكلي المطلوب ان استوى فيه
عند العقل جانبا الثبوت والانتفاء بحيث لا يتمكن من نفسه استدلالا بمعين احدهما فطريق
اثباته النقلي لا غير كالحكم بوجوب الحج ويكون بدهي الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقلي كالعلم
بصدق المخبر وما يتوقف عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة فكذلك وطريق
اثباته العقلي لا غير لئلا يلزم الدور والا فمكن اثباته بكل من النقلي والعقلي كوجود الصانع
وحدوث العالم اذ صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض
الامور واذا ما فقد النقلي كان للثبوت ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقلي
على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وما يتعلق به حصول الهدى العلم
وصحة الاحتجاج على الغير واما في الظن فيكفي خبر واحد او حجة نقلي للتسلسل صدقه
كالمعمولات على بعض الاولياء او العلماء او السعداء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالدوائر
استدلالا العالم توقف النقلي القطعي مطلقا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء قوله ولا احتمال
في افاد النقلي القطعي انما الكلام في افادة العلم فانما تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة
في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وما اراد المخبر بتلك المعاني لتلزم ثبوت المدلول والعلم
بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعه
الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفته الا وضع سوى النقل اما الاصول العلمية ما وقع التصريح عليه
فظاهر واما الفروع فلانها مستنبطة على الاصول بالقياس الذي هو مبني بنفسه على النقل والعلم بالاراد توقف
على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم استراكه بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا العلوم
بطريق المجاز في معنى غير الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره
عموم الافراد والاوقات بالبعض من دليل بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما عند
بيان انتهاء وقت الحكم وسمي بالنسخ وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى بالجملة ومن بعض كتب الامام الاجل
وعلى عدم الحذف وغير الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود
كقوله تع وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
اي واحد الحذف وكثير من الناس يتوهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره لتحصيل المعنى
ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر ما سبق له ذكر في اللفظ كقولك خبر معدم ما فيما قدمت
وبالجملة فلا يستدل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غاية الظن وما يبنى على الظن لا يفيد
الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا يستدل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب

تاويل النقلي وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع حقية المتناقضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتماده
فبطل الا التعارض لا تصديق النقلي وتكذيب العقلي لانه اصل النقلي لاحتياجه اليه وانتهاء بالا
لما سيوم انه لا بد من معرفة صدق النقلي بدليل عقلي وفي تكذيب العقلي تصديق الفرع وتكذيب الاصل
الفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا واقتصر المص على هذا الوجه واقتا
بتمام المقصود وذكر لانه لما امتنع تصديق النقلي لاستلزامه تكذيب العقلي الذي هو الاصل ثبت
انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم تصديق سوى هذا ولا حاجة الى ما في المقدمات مع ما في الحصر
من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان يكون نسبتا
وكونهما في حكم العدم من غير ان يتصور معهما حقيقة او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم
التصديق لم يلزم من تكذيب العقلي والنقلي اعتماد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى تصديق
الدليل عدم اعتماد صحته واستلزامه لعدم الشيء وهذا لا يستلزم بطلانهما او اعتماد بطلانهما
وارتفاعهما فغاية الامر ان يتوقف الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني
عدم افادة العقلي العلم فتفيه يكون مدركا في البيان هذا والحق ان الدليل قد يفيد العلم اذ
من الاوضاع ما هو معلوم بطريق الضرورة كالسماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو
وصحيح مثال المفردات ومثال المركبات والعلم بالارادة يحصل بصيغة الامر بحيث لا يبقى شك
كما في الصيغ الواردة في الصلوة والزكوة ونحوهما من التوحيد والنبوة اذا الكتاب
فيها المجرد السمع كقوله تع قل هو الله احد فانه علم انه لا اله الا هو فلا يحتمل الذي انشاها اول من وهو
بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه لجواز الدليل العقلي او بصيغة الامر
قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل
الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلان
التوحيد والنبوة وذلك لان العلم يتحقق احد الشيئين عند العلم بانتفاء المنافي الاخر كما سبق
في افاد النظر العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم
بنفي المعارض فانتفاء بها يكون دورا قلنا انما يتوقف بها اليقين على العلم
بعدم المعارض على ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتماد صحته لا على
العلم بانتفاء اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال نفيا او اثباتا فضلا عن
العلم بذلك فما قال ان افادة اليقين تجب مع العلم بنفي المعارض وان معنى ذلك معنا انه يكون بحيث
اذا لاحظ هذا المعارض جزم بانتفائه بدليل على ما ذكرنا فلعله اراد كرواية في بيان هذا الاشتراط
من انه لا جزم مع المعارض الا ما حصل معه الوقف فلشامل وارد الهادي قوله المقصد الثاني

قد سبقت اشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بيانها عليه ووجه افراده
عنها مع كونه عائدا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجواهر والعرض
واختص لكل منها احوال تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحكام الاحوال المشتركة بين الثلثة
كالوجود والوحدة او الاشتراك فقط كالحدوث والكمون وبهذا ظهر ان المراد بالموجودات هي هو الامور
الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسام الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراد التي
لا يستقل العقل ان حصرها تقريب الاكثر منها والحكم بان مثل العلة والكمون يعم اكثرها ولا خفاء
في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي و تترتب عليه مقصود اصلي من العلم ولا يكون له ذكر
احد المقاصد بالاعتبار والاكثر من الامور الشاملة لما لا يحتاج عنه في الباب كالكمية والكيفية ولا اقسام
والمعلومية والمقدورية وساير مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والكمال بل عامة المعقولات
الثانية ولا يضر كون البعض اعتبارا بالمحضا او غير مختص بالموجود لان بعض ما يبحث عنه اقتضاء كالاقسام
فان قيل قد تبحث عما لا يشمل الوجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يعم الواجب فقط كالوجوب
والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما
في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجود والقدم الذي
ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب
فظاهر واما القدم فعلى رأي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة فالزمان وغيرهما من الجواهر
والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات يعني انه ليس من الامور العامة كما يظهر من الجواهر
بعضه وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات لشمل العدم والامتناع والا هذا
كان معنى ان نذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما ان يبحث
عن المعدوم قوله الفصل الاول في المقصد الثاني على بيان تصور الوجود والماهية
ولواحقهما والفصل مأخوذ من فصل الشيء عن الشيء والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم
اعتقادي يتبع به كل ما قيل بتعريف الله وان لم يمارس طريق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى
انه لا شيء اعرف من الوجود وعقلوا على الاستدلال بانه كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم
يجد شيئا معقولا اتم مما هو اعرف منه بل ما هو مرتبة ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح
قد يعرف من حيث انه مدلول اللفظ دون لفظه فيعرف بعرفا لفظيا فقد فهم من ذلك اللفظ لا يفيد
في نفسه لكونه دورا او بعرفا بالمعنى نفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيء
والحصول وكذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود
حتى لو انعكس لانعكس واما التعريف بالباب العين او بالاثر يمكن ان يخبر عنه ويعلم او الذي
يستلزم الى العدم والحادث فان مقصد كونه رسما فلزوم الدور ظاهر اذ لا نعقل معنى الذي
الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الخ

ثبت الذي امكن وكذلك الا بعد تعقل معنى المحصور في الامكان او الامتناع ولو سلم فلا خفاء
في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يتوقف الدور بان الموصوف المعرف
لهذه الصفات هي الذي يمكن والذي يمتنع هو الوجود لا غير لان عني اما الموجود او
العدم او المعدوم والاشيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهوم ما لا يحصر مما ذكر
فيمكن ان يعد مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وبعض وان حصر كونه تعريفا
اسميا فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح اسميا
كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الوجود بعض الاشياء على اعيان الموجودات وقد يتكلف
لعدم صدق الباب العين على الوجود بان معناه انه الماهية عبارة عن الباب من حيث القصد
امر اخر بخلاف الموجود فانه باب من حيث القصد في بالوجود فالباب اعم من ان يكون بالماهية
وهو الموجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يحمل
من الباب الا بالتسوية وهو معنى موجود والموجود ويكون من التعريفات للوجود هو ظاهر
كلام الشارح والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الباب العين والمعدوم هو
المنفي العين وكان زمان لفظ العين لدفع توهم ان مراد الباب الشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى
المحمول لا الموجود وفي كلام الشارح ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل
والانفعال قوله واستدل كان الامام جعل المصدق بداهة تصور الوجود كسبيا فالكلام
امرا ما موجودا او معدوما يصدق بداهة وموصوف بتصور الوجود والعدم متساويان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل
والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي يجب معلما على ما هو رأي الامام في التصديق ممنوع بل مصادرة
حيث جعل المدعى موقوفا على تصور الوجود حق امر الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي يعني انه يتوقف
بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكن لا ينتج المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحيثية حصول الحكم
البديهي مع عدم تصور الطرفين بالكنه بل بوجه ما وقد يكون تصور ما كسبيا لا بديهيا وانما طلب في الحكم
الاول ممنوع بل مصادرة ولم يقتصر على احد ما تبين ما على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وكيف
لزوم المصادرة بان بداهة كل حد من احزاء هذا التصديق حزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى
لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء
او حاصل من علم ما هو من تصور الماهية واجزائها فالجزء يكون العلم بكل جزء سببا على العلم بالكل
لا تابعا له ممكن الاستفادة وتكلف ما ذكره في المواقف من ان المختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا
اي بجميع اجزائه والمصادرة لان بداهة هذا التصديق موقوف على بداهة اجزائه كمن العلم بها
لا موقوف على العلم ببداهة الاجزاء والاستدلال انما يتوقف على العلم بهذه الاجزاء فيجوز الاستفادة
من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستلزم العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بهذه فكل جزء

يلاحظ من اجزاء يعلم انه بديهي فان معلل المركب غير ملاحظ الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم
فمن المركب المفصل اذ لا معنى لمعلل المركب سلما عساه ان سوى معلل الامور المتعددة التي وضع للاسم
فان اريد ولو سلم فمن التصور المنتج بانه لا معنى للتصديق بهذا الامر المركب بجميع اجزائه سوى التصديق
بان هذا الكبر بديهي واذا كرر وان ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من المقدمات فجواز ان يعلم الدليل
مطلقا من غير توقف على العلم بحقيقة الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحسبه
وحصل اما بالضرورة او بالاكتساب والجديد لا يكتسب اما بالحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعرف
بهذه المقدمات فلذا لم يعرض لمنعها والوجود لمنع اكتسابه اما بالحد فلانه اما يكون للمركب والوجود
ليس بمركب والا لاجتمع اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تعدد الوجود على نفسه ومنافاة
الكبر للكلي عام مانعه وكلاهما محال اما الاول فلان الكبر داخل في ماهية الكلي وليس بداخل في
ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض المركب منه ليس بخارج من الوجودات قلنا لا
انا نقصد بل اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني او جزء مقوم لها فيلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات
خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء
وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود
محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن المركب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض وان
بلغ معروضه بعد وتقرير الامام في المباحث انه لو تركب الوجود من اجزاء فان كانت وجودات كان
الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودات فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود
عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدث يكون ذلك المجموع هو الوجود او فاعلة فلا يكون
المركب نفس الوجود بل قابلة او فاعلة واما ما ذكره فلا يسلم من ان الماهية بعد العلم باختصاصها في
الخارج بالمرسوم وهذا موقوف على العلم به وهو دور وما هذا منفصلا وهو محال ولو سلم فلا نسلم
معرفة المحدود والجواب عن التصور بانه لا يتم اجتماع تركب الوجود النفس الى الوجود بجميع مقدماته لزم
ان لا يكون شيء من المقدمات مركبا لجريانه فيها فان قال اجزاء الشيء اما بسيط وهو محال واما غير بسيط
وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو الشيء فلا يكون المركب بالشيء بل او لا يحصل فيكون
الشيء محض ما ليس بشيء والكل باطل بانه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس
الوجود فلا يكون المركب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي
ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان الشيء محض الاجسام التي ليس شيء منها بشيء والشيء محض
الاحاد التي ليس شيء منها بشيء فان قيل هذا انما يتم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء
العقلية التي يقع بها التحديد انما لم يعرف ثبوت الوجود على الماهية او ليس على القول بالاشتراك
اللفظي فيه مطلق تدعي بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحكم
بان اجزاء الوجود امور متصفة بالعدم او بوجود هو غير الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم

قلنا

الاول

العلم

قلنا فالحكم بما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض
وح لا يلزم شيء من المحالات ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا ما يريد بالجنس والفصل
والنوع الا نفس العقل دون الخارج نعم هو لما يكون الوجود محض ما ليس بوجود شيء من اجزائه بوجود
انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى اجزائه
العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض فالجواب عن التصور انما اذا كان
ان اجزاء الوجود وجودات ولا نسلم كون الوجود الواحد وجودات واما يلزم لو كان وجود الوجود عين
ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من اجزاء
العقلية والجواب عما ذكره في امتناع اكتسابه بالرسم ما سيجيء انه موقوف على الاختصاص لا على العلم
بالاختصاص وانه وان لم يستلزم انتفاء معرفة المحدود لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه
بالرسم بوجهين احدهما انه موقوف على العلم بوجود اللازم وهو المرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور
وثانيهما ان الرسم اما يكون بما لا يعرف ولا يعرف من الوجود الا كونه اعرض الاشياء بحيث يصدق
دون الصدق وهو لا يعرف يكون شرطه ومعاندا له اما الجواب فمنع اكثر المقدمات على انه لو ثبت
كونه اعرف الاشياء لم يفتح الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجود
المطلق بديهي لان معنى الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود
بديهي ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه او يصدق جزء من يصدق لما سيجيء من ان الوجود المطلق يقع
على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزء المعروض ولا يصدق لتصدق وان
اريد ان التصديق ان العلم بان موجود ضروري غير مفيد لان كونه بديهيا يجيء الاجزاء غير مسلم وكون
الحكم بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالمعنى فضلا عن بداهته فكما يتصور بكلام ملخص فيه ان
الذي هو بديهي بين الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من
الاستدلال بالدليل على وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا
وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام المنع المذكور
وزاد عليه فقال لا نسلم ان دليل عين السالب فلا بد من الاستدلال بالموجبة حكم فيها بوجود المحمول للموضوع
ثم دفعها بان الذي لا بد من الاستدلال به دليل هو ضروري الوجود فانا نستدل بصدق المقدمتين
لا بوجود حاصل الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجود له
وانه خبر بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين الاتصال الى التصور وان الكلام ضروري في انه يريد
بالدليل الموصل الى التصديق الموصل الى الحكم وان مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده
الامر الذي يستدل به على العالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع
سوى وجوده له وشبهة تم سوجه ان تعالى الوجود مفهوم رابط وليس الكلام فيه قال فصل
يريد ان يشير الى تشكيك المتكلمين لبداهة الوجود مع الجواب عنها الاول ان الوجود اما نفس الماهية

وفيه بحث لان الاجزاء العقلية من الوجودات بحسب العقل لا الوجودات بحسب العقل فليتفهم

او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليس بذاته كان الوجود ضروريا وان كان زائدا عليها كان عارضا
لها لان وكل معنى يكون ثابتا للمعروضات المعقولة اولا استقلالا للعارض بدون المعروض وهو غير ذاته
وكذا الوجود العارض على اول الاحتمال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات اما هو الذي هو العارض في الماهيات
ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا للمطلق الماهية والماهيات اما في الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود
المطلق عارضا لا يلزم كونه ثابتا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على
ما سيجيء فيكون ثابتا لها وهي ثابتة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق ثابتا لها بالواسطة وهذا معنى ثبات الشيء
وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه ضدا وعليها غير معروض لها فانا نعقلها فيكون الوجود المطلق
العارض للمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني الوجود لو كان بديهيا لم يستقل العقلاء بتعريفه كما لم يستقلوا
باقامة البرهان على اثباته لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته
ولم يصر المتنبون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا اظهر يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض
يكون ثابتا للمعروض في المعقولة بل ربما يتعقل العارض دون المعروض وعدم استقلالهم انما هو في الحقيقي لا في الاعتباري
ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب لانه العارض ثابت للمعروض
في الحقيقي حيث كان عارضا فان كان في الخارج فهو الخارج وان كان في العقل فهو العقل وسيجيء ان زيادة الوجود
على الماهية انما هي في العقل والمعقول يتبع الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق في انتزاعه حتى يلزم بداهته
بل عارضا لانا نقول ليس معنى المعروض في العقل ان لا يحقق في العقل بدون المعروض وما يقال كما في المعروض الخارجي
بل ان العقل اذا لاحظها ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزءا بل ضدا
عليه والوجود المطلق وان لم يكن في ذاته الخاص لكن لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا مانع في الخارج فتعقل
الخاص لا يكون بدون تعقل فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حدا او رسما لا فاذا تصور
لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول اللفظ وان كان متصورا في
نفسه ومن حيث انه مدلول اللفظ اخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف
العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم بانه بديهي نعم ان يكون هذا الحكم
كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف وعلى الاول الاولى
وعلى الثاني السند ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال بتنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مثال
في مقابلة الصور بانه الجهر الاشتباه واخترع الامام لذلك الاشكال منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا
الزاما للتقابل ان جميع الوجود المجرد ومعنى المجرد معلوم قطعا وبيانه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف
الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيجيء ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس
وجودا فيجتمع مثلان والكوسج في التماثل في وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الجميع من اصحاب المثل
يوافقها في محل واحد كقيام العرض وهما لو سلم قيام الصورة كذلك فلا نسلم ان قيام الوجود كذلك لما سيجيء
من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن واما الخارج فانه يكون تصور الوجود وجود النفس كما انه
لتصور ذاتها نفسها فانا نقطع على ان من جعل الوجود جنسه واخذ لا يختلف الا بالاضافة والا
فكيف يكون تصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض له ومنها انه تصوره بالحقيقة
لا يكون الا اذا علم لمن عداه بعض لنفس من وبداهة سلب مخصوص لا يفعل الا بعد تعقل السلب المطلق
وهو في صرف لا تعقل الا بالاضافة الى وجود قيد ورد والجواب ان تصوره موقوف على تميزه لا على العلم

عند التعقل صريح

تميز ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف بتعقل على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نم ان التعقل
الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الاضافة وهو غير الوجود

لا نسلم ان المطلق ذاتي لا يتصور من حيث المفهوم ان لم يكن ذاتيا له من حيث الذات

الثالث ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا ان عبد المتكلمين جمعوا واحد يختلف بالعموم والاضافات حتى ان وجود
الواجب هو كونه في الامكان على ما يعقل من كون الانسان وجودا وابا الا اختلاف في الماهية فالوجود زائد
على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب خالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتركا
في مفهوم الكون اشتراكا معنويا في لازم خارجي يتبع مفهومهما ويتوقف الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب
نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له
ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع النحو في تلك مقامات آ انه زائد ذهنا
ب انه في الواجب زائد ايضا ولا نضاف ان الاولين بداهة والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات
فعلى الاول وجه الاول انا اذا اطرنا في الماء وجدنا انه قد يرتفع الوجود في كونه واجبا او ممكنا
او جوهرا مجردا او غير مجرد مع تبدل الماهية كونه ممكنا الى الماهية كونه واجبا الى غيره فكيف يكون
مباينا لها ويكون الامر المقطوع به زائدا في الخصوصيات وبدل الاعتبار اشتراكا بين الكل الثاني
انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن وموردا القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسمة الشيء الا بعض ما يقصد
به وليس فيه للكون اما اسفل او غير اسفل فيقسم الى الكون الاسفل فيعني الى المطلق الاسفل الشامل
للكون فيعني ولو سلم فلا نضر لان المقصود تجريد اشتراكه بين الواجب والممكن وذلك حاصل من دون علم الاشتراك
اصلا ولانه لا يكفي بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات ولا يرشد الى البيان في الكلي بيان الوجود
من الممكن اما جوهر او عرض فهو من الكون اما انسان او غيره فان قيل على الوجه لا يكون الامر الثاني
المقطوع به هو كون معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم الكلي وان يكون القسمة لبيان مفهومات اللفظ المشترك
كما يقال الجسم اما ناطق او حيوان لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لا ناخذ هذا الجزء وهو القسم مع قطع
النظر عن الوضع واللفظ ولفظ الوجود فان يوضع الوجهان بالماهية والتشخص حسب بقي الخروج لقلة الحادث
ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا ونقسم كل منهما الى الواجب والممكن فيه ان اقسام الماهية
والتشخصات ليس لمشترك بين الكل اجزاء مطلق الماهية والتشخص انما مفهوم كلي مشترك بين الماهيات
والتشخصات المخصوصة فلا نضر ولو اريد ولو سلمنا ان الوجودات مماثلة جميعها مفهوم الوجود والاختلاف
في ان مناشئ الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتصف الوجود
والمعدوم لا اذا اردنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل يجوز ان يكون
متصفا بالوجود بمعنى اخر وينتقل الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدد
كان عدم الحصر الجهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فلذا اعدلنا عما ذكر القوم من ان مفهوم العدم
واحد فلو لم يجد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها انما يعرف ان مفهوم
العدم واحد فلو لم يكن للوجود ملزوم واحد لكانا يتنفيض ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر واللازم
باطل قطعا فان قيل لا نسلم اتحاد ملزوم العدم بل الوجود نفس الحصة والعدم رفعها فلكل وجود رفع

قلنا سواء جعل زائد الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة والا لما صح
فان قيل لا خفاء في ان الانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم
موضوعا بازاء كل منها لم يكن مفهومه فلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو العدم ولا يعني بالمفهوم سوى هذا
وعلى الثاني يشتمل على زيادة الوجود على الماهية امور كثيرة الوجود وسائر الماهية وذاتياتها
الاول صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء بحسب الوجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها
عن نفسها الثاني افتقار الممكن فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكلية يفتقر فانه يحتاج حينئذ الى حمل الماهية
وذاتياتها الثالث اكتساب الوجود فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يحصل الى كسب ونظر
كوجود الحق مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها الرابع اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس
والشجر مفهوم واحد وان كان في الانسان ومفهومات الانسان والفرس والشجر مختلف الخامس الاشكال
في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها ماهية في الخارج مطلقا واما في الذهن فلا يعلم ان التصور
هو الوجود في التعقل ولو سلم فالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فتصور الوجود
في الخارج مالا نعقله اصلا وايضا قد يتصدق ثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها من حيث هي من غير تصديق
بثبوت الوجود العيني او الذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا شك المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية
تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان بين معنيين على بطلان الوجود بان المعنى
من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء وبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا
وبعضها في صور خاصة من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا شك للزيادة في الواجب والممكن
جميعا وعلى بعضها بانه يخص بصور خاصة من الممكنات والمثال الكرسي لا يصح العاقل الكلية وعلى الكل بانها
انما تفيد مغايرة الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الوجود ومنع الفلاسفة احتجاج العلامة على امتناع
زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات الاول كون الشيء قابلا وفاعلا وكيف
بيان استحالة التالي عدم الشيء بوجوه على وجوه وهو ضروري لا يحتاج الى الاستدلال الا الى ما ذكر من الامام من انه
يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتعدد ان كان نفس الماهية فذاك
والا عاد الكلام فيه ويتسلسل الثاني امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري لا يحتاج الى وجه اللزوم
اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المعروض وفاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان
الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيصير
الى الماهية من الماهية لا غير لاحتياج افتقار وجود الواجب الى الغير وكل ما هو من الماهية فهو معدوم
فيكون الماهية معدومة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان ممكنا احتاج الى الغير فيكون
فيكون جائز الزوال بطرو الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف واما ملتزما الى ذاته وقد مر بطلانه ثم لا يخفى
ان كل ممكن جائز الزوال واما تحقيق ذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجب من الاول بالاختيار اسماء الحسنى فلا
وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومن الثاني بالاتفاق لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود واما الثاني فلانه
لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة واما الضروري متقدم بالماهية
بان كانت بالوجود فيما الوجود او بالماهية فيما الماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية
تتقدم بذاتها ومن حيث كونها ماهية الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلثة للفرد ودون كالفاتر
فان تقدمه على المعلول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كالممكنات

قرأنا تأثرنا لفظ التعقل
يعم التصور والتصديق
وعبارة الاكثرين
انا نتصور ماهية
المثلث ونشك
في وجودها العيني
والذهني صح

الممكنات لوجودها ومن الثالث بالاتفاق ان الوجود اذا كان عينا خارجا للماهية كان جائز الزوال عنها بطرو الى ذاته وانا
يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لوجوب الوجود سوى انه يمتنع زوال وجوده بطرو الى ذاته ولا
يقتضي احتياج وجوده الى ذاته والا لم يكن ممكنا هذا خلف وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج
الى الغير في ثبوت الوجود له فلذا لم يعرف في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج فان قيل العلة
في احتياج الممكنات هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي
الماهية من حيث هي فتتقدم لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية تتقدم عليها لا بالوجود وكما ان الماهية
علة لوازمها بذاتها وانها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابلة للوجود مع ان العدم القابل ايضا ضروري وفي
الحكيم المحقق في مواضع من كتبه ما يدل الكلام مما يمكن عليه لوجوده وموجود في الخارج وبدليل العقل حاكم بوجوب تقدمها
عليه بالوجود فانه مالم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ مبدأ الوجود ومنتهاه الخلاف العاقل للوجود
فانه لا بد ان يلاحظ العقل فالتباين الوجود ان اعتبر معتبر الوجود للماهية يلزم حصول الحاصل وعن العدم ايضا
لئلا يلزم اجتماع المتباينين فاذن من الماهية من حيث هي وانما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة
الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود والعقل لان تقدمها بالذاتيات وايضا فلوازمها لوازمها انما هو بحسب
العقل واذا تحقق تقدمه فانك لوجود ايضا كذلك لما سبق من انه يجب العقل وقد كان يجب مع انه فيه
على تحريف التحقيق ان المعنى لم ان للعدم لوجوده نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للاتفاق مناسبي
ان ملك الماهية بعض لذاتها الوجود ومع تقدمها عليه بالوجود جزء من اجتماع حصول الحاصل في العاقل
بعينه بخلاف المتقدم لوجود الغير فان تقدمه العقل حاكم بانه مالم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود العيني من هنا
تستدل بالعالي على وجه الفساد فان قلت اذا كانت ماهية الواجب مقتضية لوجوده ومتقدمة له كان وجوده
معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هف قلنا مقدمة الشاهد على تسمية مقتضي الماهية
معلولا لها وتسمية الذات للوجود غير الوجود لا نسلم ان كل معلول للغير عند الفض ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول
هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذكر الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات
التي قام بها الوجود من غير احتياج الى امر زائد لكن الذات وهذا معنى قولنا لذاته يجب ان يكون وجود الواجب مقتضى
لذات الواجب فيكون الواجب لازم وجوده لا امكانه وعدمه اما اذا فرضنا ان الماهية بالوجوب لمعنى انها
لذاتها مقتضى الوجود واذا فرضنا به الوجود فيما لذاته مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى امر خارج قلنا
واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الوجود لا ذات الوجود وهو فرض استبدال
للمتكلمين على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن معاني الماهية فحصول
هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لاحتياج تحقق الذات وقد مر بطلانه بل واجبا
ملزوم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوده الى الغير ضرورة توقف وجوده على التجرد
الموقوف على ذكر الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المغايرة لا ما يقول فيحتاج الى ذكر العدم واجب
بالذات هو الوجود الخاص المخالف لما يحصل لسائر الوجودات الباقي الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا
مجردا لكونه مبدأ الممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه
وتعلقه والا فان كان هذا الوجود مع عدم التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد ملغى
وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ والكل وجود مبدأ لا ان الحكم يختلف عند الاعتبار شرط المبدأية
ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه وعلته يمتنع بالذات لا بواسطة اعتبار شرط المبدأية والجواب

المكتسب

ان ذكر الزاد الذي هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك البالث الواجب يساوي
في الوجود وفي الغاية الخصوصية ومابه المشاركة غير مابه المخالفة فيكون وجوده مغايرا لخصوصية والجواب ان مابه
المشاركة هو الوجود المطلق والخصوصية هو الوجود الخاص وهو المنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون
في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو كان
الكون مع قيد التجرد ولزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع ان عدمي لا يصلح جزء للواجب او شرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب في حد ذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون جزءا خلافه وهو
محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو موجود
الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق
عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة ربما وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة
والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذا الوجود اشار
بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اي على ماهية الواجب واما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما
ذكر من الوجه لا يدل عليها فان قيل اشار الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر سوى ان
الوجود الخصوصي قد يتميز من كونه مفهوما واحدا آخر كما في الكلي والخصوصية النوعية لا تختلف لوازمها
بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لامتناع تخلف المعلول عن العلة وعلى هذا يتميز كثيرا من الواحد كما سابق
ما وجه ان اقتضى العروض او اللازم وجه لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما
احتاج الواجب في وجوده الى منفصل كما سبق والجواب ما لا نسلم انه خصوصية نوعية وجود الافراد المفهوم
لا يوجب الا الجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الخصوصية واللوازم كالنور يصدق على نور
الشمس وعلى سائر الانوار مع انه يقتضي ابصار الناس على خلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجود الخاص
بحت للوجود الواجب الحق ويمنع عليه المغايرة والممكن بالعكس مع اشتراك الكلي في صدق مفهوم الوجود
المطلق عليهما صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي لمعنى تمام
تمام الخصوصية لتكون نوعية كالانسان لا اعراض او لمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان لا ذاتية
معلولها او مشكلا اشار الى ان الجواب مع ما ذكر ما من الخلط مستدا بما ذكر اشتراك الملزوم في الحلية
الخاصة في لازمه واحد مغرد الى سواء كان معلولة عليها السواء كالماهية على الماهيات والتحقق على التحققات
او بالتشكيك كالتحقق على التحققات والحدوث على الحادثات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا امر كلي
من الوجودات كونه خصوصية نوعية والوجودات افراد خصوصية الخصوصية واللوازم والى موضعا اشتراك الكلي
في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية لما كان الواقع هو التشكيك وكان من داب الحكيم المحقق
سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لا
في العلة والمعلول من المقبول وفي الجوهر والعرض وفي العرض العام كالسواد الاشد منه في غير السواد
كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواجب على ما تشاء بالتشكيك يكون عارضا لها
خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اصلا فيها على ما تشاء على ما يكون الوجود خصوصية نوعية للوجودات
بل لازما خارجا تابع على ما تقدم بعض واحد واللازم من ذلك مساوي ملزومه الذي هو وجود الواجب ووجود الممكن
في الخصوصية جميع احتمالات العروض واللازم وجه في المبدأ المكتسب وعدم التبدل الى غير ذلك والبحث

ان الامام بعد الخلع من كلام العارف وان سلمنا على ان مراده بعدم ان خصوصية الواجب وجود مجرد من حيث الواجبية لا اشتراك
بعد اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لا لازم له غير معلوم بل صرح في تحقيقه بان الوجود مقول على الوجودات
بالتشكيك ثم استدل على سبيله الى تعلم ايضا من التناقض بحيث لا يكون توجيه شكل مختلف عليها ومن ان الوجود ان
اقتضى العروض او اللازم وفي تساوي الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب
من الغير وجواز الامر انه كالامر لنوف سر التساوي في المفهوم والتساوي في الخصوصية عدمت الى انه لا بد من
احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم فيرد عليهما ما سبق
الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشكلا كان زيادة في الكلي وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه في العروض
واللازم وجه على تقدير السوالي مجال وعلى تقدير التشكيك يمتنع لا يستلزم العروض في الكلي فضول كلام فاسد
اما الاول فلما سبق من ان السوالي عند الكون فيما لا يكون فيما لا يكون بل عارضا عليه معروضا له بالخصوصية واللوازم واما
الثاني فلان كون الوجود مشكلا انما يستلزم زيادته على ماهية من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجود
الخاصة لها بان يكون كل منها عارضا لماهية ما ما بما في الفعل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم
الوجود المشكك وجودا فيها قوما الى ما يناسبه فيتمايز بعض لكونه خصوصية مخالفة لسائر المعروضات واما يجب
الامام بان العرض الذي يلحق في الضعف الى حد لا يسمى بالمعروض والمحكوم به لكونه امرا اعتباريا وهو الكون في
الاعيان كيف صار في حق الواجب انما يستلزم غنيا في استناد عدم الاستقلال الكل مستقل فاول
بالبحث حيث صدر مثل هذا الكلام من مثل ذكر الامام فان قيل اي في اثبات المعروض المتنوعة لو لم يكن الوجود
خصوصية نوعية في تمام خصوصية الوجودات لزم التساوي في الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع
تركب وجود الواجب واللازم بل لا يناسب من اشتراك الوجود معنى خلافا لان ارادة التساوي عدم صدق معنيها
على البعض فلا يلزم استعماله وما يناسب من اشتراك الكلي في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقهما وان اريد عدم التساوي
في ذاتي اصلا فلا يلزم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الخصوصية او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في العارض
وهو مفهوم الكون وذلك كافراد الناس من انواع الحيوانات واشخاصها يشترك في مفهوم الناس من غير تصادق عليها
وقد يتبع الشيخ الغالب يكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن جميعا وحيث حاصلها
انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الى
قيام في جانب الماهية فلا يكون الوجود في نفسه لا يكون علة ولا معلولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية جميع
وجود المعروض على العارض واما وجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض
يقتضي ماهية وجود المعروض واما في غاية الوجود فلانه لو يحتمل والعدم لا يحتمل الشيء وجود زائد عليه تسلسل
الوجودات فيما يصار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن ما حصل على امتناع زيادة الوجود
على الماهية بارجه الاول انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين
صفتي الوجود والعدم وهو مناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كانت
ذلك الوجود هو الوجود سواء لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموقوف على قيام ذلك
الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية بوجود آخر يلزم
فيلزم هذا التسلسل مع امتناعه لما سبق من بطلانه والاستدلال الامام انحصار ما لا يتناهى من حاصرين الوجود
الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم

وجود الماهية عارض والا لم يكن الجميع شيئا واحدا نظرا الى الاول على تقدير التسلسل تحقق جميع الماهيات وجودا آخر
بل تحقق جميع موصوفة بها عينا بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود
لا يكون عينه وهي الماهية وجودا آخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا آخر دون
اصناع تسلسل الوجودات بل يعدد ماهية الصانع شيء بعينه ويكون ما لا يوجد له في نفسه ثابتا في محله الرابع
انه لو قام بالماهية لكان موجودا آخر دون اصناع قيام الشيء بعينه واصناع ان يثبت في المحل ما لا يثبت له في نفسه
فيعود الكلام الى وجوده وتسلسل لان التغاير بين وجود كل شيء زائد عليه والجميع يقتضي رد الوجود الى ماهيته
الى وجهين يكون التوحيد بين الوجود والعدم في جانب المعروض والعارض على ما اوردناه في المتن يعني الاول انه
لو قام بالماهية فالماهية المعروض اما معدومة فيتصاقض او موجودة فيتدور او يتسلسل ويعني الثاني ان الوجود
العارض اما معدوم فيتصف الشيء بعينه ويثبت في المحل ما لا يثبت له في نفسه واما موجود فيتدور او يتسلسل
وتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما يتوقف التعقل
بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الآخر وتغاير الوجود معنى له اختصاص بالماهية لا يجب الخارج بان
يقوم الوجود بالماهية قيام العارض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فمن الاول ان قيام الماهية من حيث
هي لا بالماهية المعدومة لتلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة لتلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها فلا يصح مفيدا لان العروض كاف في لزوم
المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود
يقتضي الوجود بلا نزاع ولا انتساب فلنا المراد ما لا يصدق عليه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج
فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه لا يخلو عن العدم فيتناقض او الوجود فيدور او يتسلسل
قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام التناقض بالجسم لتلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي والاستحالة
فيه كما ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني وتكون لها وجود ذهني لا يلاحظ العقل فان عدم

ينقسم على المنع اتصاف الشيء بنقيضه لمعنى حمل عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاستحالة مثل
قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات العامة والامور العامة
التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى العامة ان يكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا
الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا الى الوجود الصرف الذي لا يتقيد
فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في نفسه اما هو عدم وجود او عدم كمال لوجود من حيث ان ذلك
العدم غير لائق به او نقص شر عنه فالوجود بالقياس الى الشر العادم له قد يكون شرا الا انه بل لكونه
مؤديا الى ذلك العدم محض لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل
له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجودين متساويين في القوة الوجود
وان فرضنا كون موجود المعنى المعروض للوجود فلا يتصور ان يكون شيء من الموجودات وعند الخاص
لما شاركه شيء اخر في الموضوع مع امتياز احدهما عن الاخر بالموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن المحال
ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا يقوم شيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجود في معاقبة ولا في معه ومنها
قولهم الوجود احسن الاشياء لانه يستحق لاجزائه عما ولا ذهنيا والا لزم تقدمه على نفسه هذا وان تقدم
وجه الخير على وجود الشيء الخارجي ان كان الشيء خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا والا جزء ان
كان وجودا او موجبا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقوم الشيء بنقيضه والا لخلو
عن ان يكون اتم والا لزم من الوجود ادخال شيء لا اولا وجود وفي بعض المعدومات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية
الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذا المعنى والا ساح على الموضوع في الشكل الثاني وتحقيقه
ان لزوم هذه الامور للموجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يثبت مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب هو
الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المعقولات العامة ان لا يوجد الا في ضمن
عن المحل عقلا ويمتنع حصوله بنفسه في الخارج كالامكان والامتناع بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل
الساقي فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية ان العوارض التي تلحق المعقولات
الاول من حيث لا ذاتي اثر بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والجوهرية والعرضية ما يوجد بلحوق
الانسان عند حصوله في العقل وليس في الاعيان شيء هو الوجود او الذات او العرضية مثلا بل ما في
الاعيان الانسان والسواد مثلا ومنها نظر من حيث ان ما اضاف اليه الانسان هو ان وجود الاشياء
من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب
والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والا العدم والمادة لانه ان كان منسوبا
بالغير او بالعدم فمادة والا فعدم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات البحتة كوجود زيد وعمرو
والموضوعة كوجود الانسان والفرس والخشبة كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل
المستغني في قوامه عن المحال والا فصول ذلك للوجود قلنا المراد هنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل
عليه الوجود بالاستحقاق ولو سلم فالمقام هنا مقام المقابلة والمقابلة خلافه دون الوجود وهذا معنى
استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود معه ولما مر هذا الكلام ان وجودات الممكنات
انما هي نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحل الخاص وليست امورا تتكثر بتكثر الموضوعات
معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر بما صدق عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات
ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس

وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج
ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كون الجزء الاشياء مشتركا في الوجود
معدودا عليها بالتشكيك معدودا في نوائب المعقولات وكون الواجب صدورا لوجود الممكنات منقسما بالعلة والمعلول
والاتحاد وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة وما اعجب حال الوجود
متعجب من اختلاف العقلاء في احوال الوجود مع اتفاقهم على انه اظهر الاشياء مع ان الغالب من حاله
انه اشتبه ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزء او كلي فعلى جزئي حقيقي لا يعدد فيه اصلا
واما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود وجود عمرو وقولنا الله زيد والله
عمرو والحق انه كلي والوجودات افراد ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فعند جمع كثير من
المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بعرض
والاجود كونها من اقسام الوجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وقد صرح جمع كثير من المتكلمين
وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل يحتاج المستغني عنه في قوامه ولا يتصور استغناء في قوامه
وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فعلى موجود بوجود هو نفسه فلا يسلسل وقيل
بل اعتباري محض لا يتحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون
اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معنى الوجود انه الوجود وفي شيء انه ذو الوجود ولانه
اما ان يكون جوهرا فلا يتحقق عند الاشاعرة او عرضا فيقوم المحل دونه والقوم الوجود مما ولان ما ذكر في بيان
الوجود على الماهية من انه تعقل الماهية وتشكك وجودها جاز بعينه في وجود الوجود وما يعقل الوجود ويشك
في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وهذا ابين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب
نفس الوجود المجرد تثبت بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا وتسلسل ولا يخفى ان الاعتبار
الوجود المفهوم على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات
او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما يقال من اشتراك
او ضعوا يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا وتشكيك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون
لكن لا على السواء وهو الحق المطلب الثالث الوجود على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود الخاص
المتحقق عليه الذي به يتحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود في اذهانها وهو وجود غير ما حصل لصورته
الظل الحسي يكون للمحسوس الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها توجد في الخارج لكان ذلك الشيء كما ان ظل الشخص الحسي
لكان ذلك الشخص الوجود في الاعيان ثم في الكتابة وهاتين حسب الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان
الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازاء ما في الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات
زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازاء او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا
حقيقيا من قبل الوجود في الاعيان وهل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللذهن على
الحس والنطق على الذهن والخط على اللفظ فيتحقق ثلاث دلالات لا لانها اوجبتها معلولة محضة لا تخلف فيها
بحسب اختلاف الاشياء من الاوضاع الدالة والمدلول اذ ما لفظ عبر عن السماء فالموجود في الخارج هو ذلك

الشخص وفي الذهن هو الصورة العينية المطابقة له وثالثها خرمان امر دلالة اللفظ على الصور الذهنية ودلالة الخط على اللفظ
وضعفان يختلف في الاولى منهما الدال بان يعني طابقه لفظا كالسماء وطابقه اخرى لفظا اخرى كما في الفارسية وغيرها
لا الثاني لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في العبارة امر دلالة الخط على اللفظ
الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يقتضي باختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاد كلمة السماء يكتب
بصورة تختلفه بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر
فاذا اعتبرت فيها نفس الصور الذهنية ولا معنى لكونها كاشفة والعلم بها سوى حصول صورها
كان بمعنى ان تقال يحصل من حصول الصور حصول الصور فلنا الارادة اذا اردنا الحكم على الاشياء كان الحاصل
في الذهن هو الصورة فيحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فاذا قلنا العالم حادث فالحاصل في الذهن
صورة العالم والحاصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل بحث قالوهون بان الواضع
انما عين الالفاظ بازاء ما تعقله من الاعيان والدلالة عليها وانما يتوقف بالوضع والدلالة من الاصول بالصور
الذهنية ثم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصور فيعد من الاصول بها كالمعدوم
والمستحيل فلنا من هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية فانه يتوقف عليه الدلالة العقلية والا كان
عند سماع اللفظ ترتسم الصور في النفس فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج فحصول الخارج مدلول الصور والصور
مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر ولكن يرد قلة الفائدة لكون الصور والصور
مدلولا للخط وفي الخارج مع ارجاعه الى ان الخط لكل معنى حصول محصوله
العلم بالاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن فانه يجري مجرى الضرورة وذات من هذا نعلم ان
ان كان الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم على الاعيان
له في الخارج اصلا لكون اجتماع النقيضين ممتنعا ومعاد لاجتماع القديم والحادث ومنع بمنع الملازمة
ثبوت امر لامر وثبوت الشيء لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت المتنافيات للشيء الواحد
واذا ليس في الخارج فهي الذهن وتعريفه اخرى ان من الموجبات ما لا يعقل موضوعه في الخارج والموضوع تستدعي وجود
الموضوع في الكلية فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على المتنافيات باحكام سوى معناه احكام الحكم فلا يرد عليه
انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمسلم ذلك على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الخارج
منحصر في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال او المساواة الثاني ان الكلي معنى موجود بكل
ما يصدق عليه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج هو شخص فيكون في الذهن
الثالث ان من القضايا ما موضوعه شخصية وهي يستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج شخص فيكون في الذهن
لانه لا موجود في الخارج اصلا كقولنا كل حيوان نباتي وعلى تقدير الوجود لا يتحقق الاحكام في الافراد الخارجية
كقولنا كل جسم متناه او حادث او من اجزاء الاجسام المستعملة في العلوم فانا نحكم على شيء
الافراد لا يكون مرادا باعتبار الوجود في الذهن وفي الخارج ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم بقصد تفسيره وليس
كذلك في اصطلاح القوم والمعترض بالالام ان الاحكام تقتضي وجود الموضوع هو الحكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته
في نفسه فلما يعني الاحكام ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر
بل يعني الوجود في الخارج وانما ذكر بحسب العنوان وعلى اعتبار الوجود الذهني بل الالازم هو تغاير الموضوع والمحمول
عند العقل بعض تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلثة الى انا نتصور ونفهم امورا وجودها في الخارج لكن
ما في الذهن لان معقول الشيء انما يكون بحصوله في العقل بتصوره ان كان من الموجودات العينية والا فنفسه
وهذا معنى المسائل لان الاصول يكون المعقول بحصول العقل انما يتصور ان العاقل بالوجود الذهني الا لكان

العلم

العلم بشيء ما كافيا في اثبات المطلوب والجواب ان الادراك فهم الشيء وتعقله وتعقل العقل من تعلق
العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين
العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة
فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكلمات على سائر المعدومات سوى الممتنعات في
الخارج بمعنى كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج
لا يلزم ان تكون موجودة في الذهن لجواز ان يكون لا قائمة بعينها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سيأتي
في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان الكلي موجود شخصي عالم المثال
ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي في آخر المقصد الرابع او قائمة بنفس المجردات كما يدعيه الفلاسفة
من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال ومعنى ان يكون بذاته مرادا ومرامه بالاجرام الغائبة عنا ولا قيام
المعدومات بالاجسام بالعقل طلب الكلام في المعدومات سيما كالممتنعات والاجناس في انفسها
بانفسها عن الخارج ولا بالعقل الفعال بانها ولا يتوقف تصورها على تصورها بالعقل
بعلمها ازليا وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون العقل بحصول الصور في العاقل
الصور في العاقل وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق العقل واحدا كان العقل الموجود
ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان الرسم في العقل الفعال ان كان الصور والانسان
الكلية مع وجود الذهني او فرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي يسميه بالوجود
الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور او اخذها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره ينظر
في العقل هو اول المسألة لكن المانعين لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام العقل ايا
اصرار المانعين على ابطال ذلك وهو من وجه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل
لزم من تصور الحمار والعنقاء ان يكون الذهن حمارا بارد او هو محال لانه من اجتماع الضدين وانصاف
العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها وهو محال
عند كمالها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها
موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء
الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان معنى الكلي على عدم الصورة من الوجود الحاصل
بمعنى الذي به الهوية العينية وغير الحاصل الذي به الصور العلمية فان المصنف بالحمار ما معدوم
به هو الحمار لا صورتها والعنقاء انما هو من موتى الحمار والصورة لا صورتها والذي علم
بالصورة اسم الحصولية في الشيء والخيال هو موتات السموات لا صورتها الكلية او الكمية
والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا غير الشيء اذا كان الوجودان متحاصلين ويكون الموجودان

موسى كوجود الماهية الكونية والكونية بالبت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن
من المعدوم صورة والوجود غير حاصل ومن الذهن في الخارج صورة والوجود حاصل وبالجملة فماهية الشيء
اعني صورته العقلية مخالفة لصورته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية و
الثانية معدومة الاثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك
الصورة والصورة اذا وجدت في الاعراض المشخصة والمواد الخارجية كانت الماهية فلا يرد ما يقال
ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم تكن صورة لها المبحث الرابع
هذا جعلوا المعدوم على مراتب شيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب
اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين اصلا او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس
وكل منه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا
والكل نفيهما بناء على ان الوجود مرادف الثبوت والعدم مرادف الشيء فكما ان الشيء ليس بثابت
فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والشيء فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيء فمساوق
الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم يرد في الكلام مفهوم الوجود و
الشيء بل يتمادى بعد بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة تعد بها بخلاف قولنا
السواد شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يتعلق به العلم كان له ثبوت في الخارج او الذهن فهو موجود وثابت وشيء
والا فمعدوم وشيء ولا شيء واما الحكماء فمنهم من خالف في نفي الواسطة والزمه بعضهم اثباتها
امام الحرمين والاوائل والغاصي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج لان معنى
الكلام على نفي الوجود الاعم والا لكان المعلوم موجودا في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان
كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود
والمعدوم لا يقال هذا صدق موجود لا يكون موجودا ولا معدوما مثل العالمية والقادرية ونحوهما لكن المراد
بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات باستقلالها وهي لا تكون الا موجودة
او معدومة فلا معنى للموجود الا ذات لها صفة العدم والصفة لا تكون لها ذات فلا تكون مع موجود ولا
معدوم فلا قيد بالصفة واحتج بعضهم لموجودية صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا ومتوهمة لا بالاستقلال
موجودة من الصفات الموجودة مثل السواد والبياض وبعضهم ولا معدومة من الصفات السلبية قال
القاضي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الموجودية من الاحوال كما انها حاصلة للذات
حالة الوجود والعدم فكما انها مع هذا الاعتراض لو يسمى ذلك من ابي هاشم والاشعري المعتزلي يقول
بالحال ومنهم من يقول بالاعلى هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابو هاشم وفصل القول
فيه بان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحي كاللون والرائحة لا توجد الا قائمة بالحي لا حيث لا تكون
قائمة به توجد لحكمة الكائنة وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحي فانها توجد لحالها احوالا
كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهو موجود حيث لا يكون الكائنة
والسواد للاسودية والعلم للعالمية وبعضهم من خالف في نفي كون المعدوم باعتبار اخر المعتبرة
حيث قالوا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فهو موجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر

المعلوم ان كان له كون في نفسه وصورة في الاذهان فهو معلوم وكل ما له كون في الاعيان فله صورة في نفسه مرة في نفس فيكون
الموجود اخص من الثابت وكل ما لا صورة له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون له لا صورة له
فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا مثبتا بل ثابتا ومنهم من خالف وسلم بين
جميعا ومنهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود
وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان جمعا
في نفسه فثابت والا فمنفي وقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واشتبه الموجود والمعدوم واسطة ام
الحال وكما هذا العنوان يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود
والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل الشيء بخلاف الثابت وان كان المعدوم ثابتا المنفي على ما
صرح به بعض المحققين المحصل من ان الثابت يكون المعدوم شيئا لا يكون المعدوم معدوما بل منفيا كان
الاول في هذا القسم ان حال المعلوم ان لم يكن له كون في نفسه فمنفي وان كان له كون في الاعيان
فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وهي القسم السابق
انه ان لم يكن له كون في نفسه فمنفي وان كان له كون في نفسه فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم
لنا العامي اي من نفي ثبوت المعدوم وشيئيته وهي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضروري كما بينا فانه
مدرك اذ لا معنى من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا وهو المعدوم الا ان يكون الوجود مساوق الوجود
فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكما لا معنى للواسطة بين الموجود والمعدوم
والمعدوم مطلقا وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من النفي
واما الثابت العدم لكن المعدوم واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه
المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم لا يصح ما يتعلق به من
الممكنات واللازم باطل ضروري واما ما وجه اللزوم ان الثابت اما في نفسه لذاته وهي الماهية والا لزم تسلسل
المعدومية واما في الوجود وهو حال اما على المنفي فالمنفي اما واما على الثابت فاما ما يحكم على ما سابقا
والاحوال ليست بعدمية بالاتفاق العاملين بها ولان عدم موقف لونية السواد وما لا يعلم من قام به العاملية
ما يتعلق ضروري واما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم وتحركه المتحرك بالعاملية لا يكون بدون العلم
والحركة ونودي الى ابطال الاصول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المعدومية لا يستلزم ثبوت الاثبات
لتلزم الماهية الوجود بل ان اتصاف الذات بالوجود ثابت على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرها لانهم العالمية
يجوز ثبوت الثبوت بلا علة او تعلق غير قادر واجب بل يمنع الحصر لجواز ان يكون ما يتعلق بالاتصاف الذات
بالوجود لا بالاتصاف فيتنف اما الاول فلانه لو ثبت لكان له اتصاف ثبوت وتسلسل واما
ما سابقا فلما سبق من ان ليس من الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كالمناص والحجم واما ذلك
بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج
لا معدومة اذ الماهية من حيث هي هي اما في التصور فقط لا تكون غير الاول اما انه لو سلم ان الاتصاف
الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا يسمى له التسلسل في الثابتات واما ما قام الدليل
عليه في الموجودات وغير الثابت فالا يسمى له اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وضرورة عند

الاتصاف بوجود ايذ لكن الوجود كالجسم الغير الاسود متصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما
يحمل ذلك على ما لتمس ثابت في الخارج وتمسك الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع
على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك
الماهية عن صفة الوجود واتصافها بالعدم وان الوجود صفة تطرأ على الماهية وتعدم بها ولم يتصور ذلك
في الشيء الصرف اتفاقهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة
قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها بنفسها وارتفاعها بالعدم فالمعدوم
متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي كما ان
المتصف بصفة الاثبات ثابت واحتج بانه لا ارتفاع صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى
يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا يلزم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي
وليس كذلك بل العدم منه لكونه رفعا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء
وسلبه كالاخرس والاثبوت واللاوجود مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون متنفيا كالواحد
متصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف
المعدوم بالصفات الوجودية بالبالغ لو كانت الذوات ثابتة في العدم وتمسك ان ثبوتها ليس
من غير ما كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وغير مسلم
انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فيكون الذوات
من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو منع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي
كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بغيرها واحتج بان الواجب الثبوت
ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم والا لزم ان الذوات الثابتة في العدم غير مستغنية عنه
وهذا محال لان القدر الذي يحتاج اليه الوجود مساو لها فيكون الكل اكثر من القدر الذي يتوقف على العدم
متناهيا واجيب بانا لا نسلم ان الزائد على الغير بقدر مساو لها يكون متناهيا واما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا
وليس كذلك لان الباقية على العدم اضعاف متناهية لا الكل فان قيل هي اول من الكل قطعا فيصل عند
التطبيق متساويان ويلزم تناهي الكل فالجواب التعيين لا يمنع الزيادة ومنع الزيادة والتساوي
مما يتنافيان ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان
المعدوم ثابت والممتنع او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق
كل معدوم ممتنع ولا شيء من الممتنع بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن تناقضا والا لتحقق
فروض العام والخاص كليا ايجابيا وقد صدق على الممتنع فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الاعم الثابت
وسيط ضرورة اسمى ان صدق احد النقيضين على شيء آخر تقرير الامام على خلاف عبارته وقد اطبق
في بعضها النسب بين العدم والممتنع فقال واذا لم يكن العدم تناقضا فانه ثابت وهو محال واجيب
اسلم تناقض تلك الكلي عدم وكل عدم ثابت فكل ممتنع ثابت وهو محال واجيب بعبارات محصلها
انا لا نسلم انه اذا لم يكن تناقضا كان ثبوتا محصلا لجواز ان يكون منهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات

الممكنة

الممكنة وبعضها منتفيا كالممتنع وهذا التقدير كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون الممتنع ثابتا
وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامي يتوجه ان لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من الممتنع
فكان ممتنعا وكان ثابتا لان كل ممتنع ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على الممتنع فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق
عليه الوصف الثبوتي موصوف به لا يخفى ان الجواب المذكور لا يتأتى على هذا التقرير لمن اورده لم ينفعل
مراد المستدل وكون كلامه الزاما فقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر له لحدوث الالزام على
انه لو صدق لكان اكثر المعدومات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والممتنع واحدا لكان الممتنع ممتنعا
عنه فكان ثابتا على ان الحق انه لا يتعلق بهذا الالزام تكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان الممتنع ثبوتيا للموجود
كان ممتنعا عنه فكان ثابتا وانت تعرف ان جعل خصوص المعدوم مسلوبا لكونه منتفيا وعمومه مسلوبا لكونه
ثابتا مع قيام الممتنع في الحالين فان قيل على التقرير الاول لما كان زعم انهم ثبوت المعدوم ثابتا يحتاج المستدل الى اثبات ذلك
بالتكلف لتفرع عليه ثبوت المنفي وبلا حال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على الممتنع لزم ثبوته
قلنا زعمه ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو للمعدوم
المطلق ثابت ليلزم ثبوت موصوفه والى هذا اشير قول المواقف لو كان للمعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا
فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا وجاء السبب ان المراد بالاعم تقرير الامام ما يشمل
العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ويمنع الملازمة بانه صادق
على كل منفي
ثم المخالف القائلين بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فمنهم من اوجب الاول اي ممتنع
متميز بالصفات الثابتة فلا يكون معلوما فيمتنع غير المعلوم ومراد اقسمه غير المراد ومعدوم اقسمه عن
غير المعدوم واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية هذا وذلك والاشارة
تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لا يقال ممكن
وصف ثبوتي على ما سلف فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي
الثبوت في الخارج ممنوع وانما يلزم لو كان التميز في الخارج وان اريد في الذهن فلا نسلم ان الاشارة الا بالامكان
لا بالثبوت بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اشارة على نفي ثبوت الموصوف به في العقل عن الاخفاء في ان كلا
كثير من الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضهما ممتنع عن البعض وعن الامور الموجودة مع
انها منتفية قطعا وان شئت حمل من الباقوت والجمر من الزنبق والكبريت الحمالة ممتنع وممكن مع انها غير ثابتة
وعن الثاني بالاول معارضة او نقض على الوجه الاول وبالثاني على الثاني وقد يورد السؤال بالاحوال من الوجود
والاعدام فيه نظر لان قائل الحكم ليست سوى ان كل ممتنع ثابت في الخارج فان كان موجودا في الوجود
او معدوما في العدم او لا موجودا ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال لسنا حاذ العدم فهلا
قيل ان لزم ثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد
في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا
عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد للموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي
هو للموجب كونه سوادا وهو محال والجواب انا لا نسلم انه لا يكون سوادا عند ارتفاع ذلك الغير لانه لو كان وجود السواد

الوجود المطلق فعدم والخاص وجود الواجب ووجود الانسان موجود ووجود زائد عليه عارض له هو المطلق او الخصوص
منه وليس له وجود آخر لتسلسل يكون موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق ولان اريد معنى انه نفسه موجود
فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى حالة الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثاني ان الكلي الذي له جزئيات
كزيد مثلا لا يصلح مفهوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزءا
من الماهية المحسوسة كالانسان وايضا جنس الماهيات الجسمية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر
ولا موجود لا يستلزم قيام العرض بالعرض فيقال اي اللون بالسواد لانه المحمول لهما وقيل بالعكس لان
الجنس مقوم للنوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو قابض البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل
مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء الركن سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول لا يلزم
ان يكون عرضا لا موضوع بل يصح لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاسناد وكذا المقوم للشيء لمعنى كونه داخلا
في حقيقته كالجنس للنوع او لمعنى كونه علة لصورته وكحصول ماهية جنسه كالفصل للجنس لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا
قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له
لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ المفروض والعام والا فما ذكرنا اشارة الى ان حمل هذا العام ليس
من قيام العرض بالمحل في شيء ولم يعرض لمنع اصل قيام العرض بالعرض لانه ربما يستدل بالدليل او يكون على طريق الالزام
ولما كان هنا كسوت يخرج الحواس عن هذا الوجه بالكلية جعلها العجز وهو ان ليس في الخارج ما يترتب الكلي والتشخص
يحصل من تركبهما الشخص لا من الجنس والفصل يحصل من تركبهما النوع الظهور ان ليس في الخارج شيء هو الانسان
الكلي واخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد ولذا ليس في الخارج شيء هو اللون واخر هو قابض البصر واخر يتركب
منهما هو السواد لتلزم من قيام واحد من اللازمين على ما مر من التفصيل قيام العرض بالعرض في الوجود اي واحد
انتهى منه كيف اذا كان الجزء الموجود بحيث لا يكون من افراد اللا موجود الذي هو بعض الموجود ويصح ان يكون من
افراد المعدوم الذي ليس عندهم بعض الموجود بل اخص منه وانما يلزم الجهل المعرض الاعتراض الاعتراض
وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا يمكن دفعه بان الحكم العقلي ان طابق الخارج عاد كلام منبني على
بعض مطابقته ولا مطابقة وانما يلزم الجهل لو حكم بانها صادقة في الخارج ولا نسلم فذلك وان كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج ما يكون
مشهورا على حق فلا يلزم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور لامور صادقة في الخارج
وان اريد ان يكون بازائها امور يكون المحقق منها في الخارج تلك الامور والمحقق من تلك الصور في الذهن تلك الصور فلا يلزم ان كان الشخص
الطابقة تستلزم ان يكون هناك امور صادقة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يتوقع امر واحد صورا محققة
ما يصار اليه محققة على ما سيجيء في بحث الماهية
ان الاحوال لو كانت ماهية لكانت مشاركة في الثبوت مع الغير بالخصوص حسابات فكان هو بها زائدا عليها مردود
ان ما ذكر لا يستلزم مخالفة لما ذكر الا مشاركة وثبوتها ليس بمعنى تكون ثابتا وسلسل لما ذكر من الوجود

فصل

وبعد هذا الثاني الحال لا يكون كلها محمولا على حوادث ثابتة فان كان ثابتا كان مستحيلا وان كان منفيا امتنع كونه وجودا
من الثابت وكذا اذا كان جنسا لانواع واذا كان من اجناس لا عراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرنا فما هو
جوابكم هو جوابنا فان قيل الحال لا تقبل التماثل ولا خلاف لان واحدا من صفات الموجود فلا يحقق فيها
ماهية الاشتراك وماهية الاختلاف لتلزم ثبات سوتها وسلسلة ولا تعين حال للكلية واخر للجزئية او حال
للماهية واخر للمحلية لتلزم ما ذكرنا بخلاف الموجودات فانها قابلة للاشتراك باعتبار الماهية والصالح اسمى الحال السلسلة
في الامور الثابتة واما قام الدليل على اثبات الذي الموجودات قلنا قبولها التماثل ولا خلاف ضرورة لان
المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الاخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف
اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يعقل الا ما للموجود ليس كذلك لان الصفة قد تعقل بالثابت وان لم يكن موجودا
وان اريد انه حال او صفة موجودة فمجموع واسمى الحال في السلسلة في الامور الثابتة قام عليه بعض ادلة امتناع
السلسلة على ما سبق واما ما ذكر من الاثبات من ان الموجودات انما هو لبطلان حوادث لا اول لها واثبات الصانع
القديم فضعيف لانا لا نسلم ان الموجودات وجود انما هو اثبات الصانع وتقرير العموم في النقض بالحال ان الاحوال
سمى التخصيص حيثياتها ومشاركة في عموم كونها حالا وماهية المشاركة غير ماهية المباينة فيلزم ان يكون للحال حال اخر
الى غير النهاية وقد الامام بان الحالية ليست صفة موجودة حتى يلزم ان يكون للحال حال اخر وذلك لانه لا معنى للحال
الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الا سرا كافيا حال التلازم سلسلة الاحوال
ورد الحكم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو صفة ثابتة للموجود ليس بموجود ولا معدوم والا لم يكن
المحل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال شيء عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم بمحض
ملك الامور التي يسمونها حالا وشرح الاحوال الفلسفية وهي الاسود الحالية والاختلاف لان للمثل عندهم ذاتان فهم
منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال التي يدعيها لانها التي تدرك بالانفراد والمشترك
ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الاخر او ليس

الثالث ان الموجود

اثبات الحال لان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد له يحتاج الى اخر وهكذا حالا ماهية لا ولا معدوم والا
لكان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة فكان لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا الحال
لا يقال الايجاد الايجاد عبث لانا نقول قبل هذا الاطلاق الموجود لان ذلك ايجاد المعلول وهذا ايجاد للوصف
الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولا يلزم ان لا يكون الفاعل موجدا فان حمل الايجاد لا يعني
كون الوصف الذي احدثه المحل معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعلم في هذا الخارج واجماع الفلاسفة يمنع الايجاد
مع ان كلام العمي والاجماع معدوم في الخارج

ولهم ان الفاعل يكون المعدوم شيئا والحال شيئا على بدون
الاصل تفريعات قبل انتهاء على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تاثير للمؤثر
في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم غير متغيرة وان التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين
تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وان الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة والا لصح على كل ما صح على الاخر
وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه لا يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا
بالعلم والقدرة والحس مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات

الشيء

وبيان اسماء السلسلة

والحال لا تدرك بالانفراد

ثابتة

جعلوا بعد وجود حالين الوجود والعدم فقط وهو جزء قضية ثابتة
الوجود وان كان الوجود ليس بموجود ويجوز ان يكون وجود
الشيء الذي هو الكون والعدم ليس بمعدوم
الكون والعدم ليس بمعدوم
الكون والعدم ليس بمعدوم
الكون والعدم ليس بمعدوم

بها كالعلم والعدل والى ما يعود الى التفصيل الى الافراد كالوجود
والوجود والكون والفاسد ومن الاعراض الى الصفة التفسيرية
كالسواد ونحوه والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع التوسل
شرط الوجود كالحلول في المحل فان قلت لما كان
الحلول ثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود
باطل ضرورة وقد ذهب الامام الى ان الواسطة اكثر من العلماء المحققين
فاول التنبيه على ما يصلح منظرة الاستناد من الكلام اما الاول
فلما هو ان العقل حاكم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب
الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب
الوجود على ما سيجيء فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوا
فيه من شائبة الثبوت والتحقق مع تفهم الوجود الذهني وهو قريب
من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم
وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات
تتصف بالوجود بان وتتقوى بها اخرى بحسب حصول اسباب الوجود
ولا حصول لها فعبروا عن ذلك بالثبوت والثبوت في الخارج واما
الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان
وابيضاضه وقيامه زيد ولونه السواد وقد قام الدليل
على ان ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا يكون اصلا
لما رأوا الموجود متصفا به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد
على ان لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود
في العقل فجوزوا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج
وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال بوجه

اذا قدر المعلول عن العلة فحين تحققه كل منهما صفة كانت معدومة قبل
الصدور
اعني الموجدية والوجود فلا تكون حينئذ معدومة ضرورة السوفسطائية
لكن قد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة
واما اثناء ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل
النسخ ان نقض قريبا من التقرير من اثبات الواسطة على انهم وجدوا
معقولات من المفهومات ما تصور عروض الوجود لها سموا تحققها وجودا
وارتفاعها عدما ومنها ما لا تصور عروض الوجود لها كالاعتبارات
العقلية التي سميها الكلي معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة
نعم انها ليست بمعدومة ولا من شأنها التحقق فعندنا تقابل الوجود
والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان
هذا النص لا نفع في الحق شيئا ولا ثلاثة لما يصح لو كان المعدوم
عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكر صاحب التلخيص
لا نسلم على ما قرره صاحب المواقف وعن الظهور انه لا يعرض له المعدوم
الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ يكون اعدم الوجود من
الحال اذ ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه مد
تحاوزوا التقرر والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذا جوزوا
كون جزء الموجود كلونه السواد واما ثالثا فلانه يناقض ما ذكر في تفسير
الواسطة من ان المعلول الذي لا تحقق له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا
لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره وبمثل
دفع الاخير من ان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون
الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى

السوبر واعترض بان هذا السلوم جواز السكوت وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمحركة والساكنة لجواز ان
يتصف بذلك في العدم فيجاب وجودها الى دلالة مبتدئة ودلالة جلية عظيمة والجواب بانا نعلم تصورا
مبتدئة ملكة الصفات ونقدر وبان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان العالم صانعا كذلك او
بانا بعد العلم بان كل ما لو وجد كان صانع العالم فهو يجب ان يوجد كان ملكة الصفات يجوز ان نشك في انه موجود
في الخارج ليس بشيء لانه لا يتفرع عليه على كون المعدوم شيئا وما في الخارج بل يصح على قول النافي ايضا
الا ترى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود تقتضي الصدق بوجودها
الى الدليل ونقطع بان شريك الباري ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المقابلة للشريك
تع وتقدس يمتنع ان لا يوجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأي القائلين
بان المعدوم ليس بشيء واختلافهم من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة
هل يتصف بصفة الجنس كالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتفرع عليه الجنس كالحلول في المحل الثاني
للسوادية خلافا لجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم يتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها
اما مماثلة في العلم فيكون مماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول واما مخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها
في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهرية حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان لازما للعرض فيتصف
ان يكون لصفة تتصف بها في العدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالصفة كالحياة المشتركة
المشاركة في الوجود وفيه لا يرد شيء مما ذكر وانما يتوجه من يناقش الى انما في العدم فارغة عن جميع الصفات
لانها لا كانت متساوية في الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا تسلسل
بل لمخصص والا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم
متصفا بالصفات المزايلة وهو باطل بالاتفاق فيتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته
المخصصة فظهر ان مبنى كلام المعترض على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات والمعروض الذي هو الذوات
المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل يفارق الجوهرية فالجمهور على ان الجوهر جائز لما كان التحيز عندهم وصفا
ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به في ثبوت الوجود الذهني حكم سائر الاعدام بعد تصورها في الذهن
الذهني وان كانت في اعدامها في الخارج ومن هنا حكم بعدم التحيز لعدم الثبوت اصلا والعدم قد يعرض لشيء
لما كان الحكم سائر العدم في التصور مطلقا الا عرض بان التحيز حينئذ يكون للموجودات الذهنية على ما هو رأي
البعض من الحكماء والمتكلمين حاول السيد على الجواب بذكر مسائل يدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود
ما يسار منها ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان لم يزل
ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها
ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومعاملا له من حيث كونه نفيا وسلبا
ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا حصول في العقل ما يتصف من حيث انه مقدور
فيصح الحكم عليه بانه مما يصح الحكم عليه وقسم الثابت من حيث انه يصح الحكم عليه لا يستدعي ثبوت المحكوم عليه
في الخارج فان قيل ما لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت فليس الحكم والحكم بانه مما يصح الحكم
عليه انما يصح الحكم عليه بانه مما يصح الحكم عليه من حيث انه ثابت في نفسه ومن حيث مفهومه ولا تناقض لاختلاف

الحكم هو هذا هو الحكم على الشيء المحكوم المشهور على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصور موضوعه ما وهي انه لو صح ذلك
لصدق قولنا لا شيء مما اتصف بهذا النزول كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة امتناع النزول بامتناع النزول والا لزم
ان يكون موضوع هذه المسالة ان كان ثابتا معلوما بوجه ما يصح الحكم عليه في الجملة فتكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان
كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم ثانيا فيلزم نقض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان النقيضة مشروطة
اي لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض المطلقة وهو مدفوع بانه في غير وهو ان يقيد امتناع النزول بالدوام
اي ما يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما وتغير امكان التصور محال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصور
لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة
فالشبهة مأخوذة في موارد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس بكلي
الى غير ذلك فينبغي ان يكون الكبرى هكذا الكلام وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا ما يعتبر في المجهول المطلق
من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه متصورا محكوما عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم
وهكذا وقد يقال ثانيا مطلقا لان قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شيء لا شيء ويمكن
او لا يمكن وبالجملة ما يمكن ولنس بضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وقد منع ظاهر وهو انا لا نم صدق شيء من هذه القضايا
وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلمنا ان شيء واحد وهنا لا سلب ولا ايجاب لان كلا الحكم مشروط بتصور الموضوع
فلا يتناقض العموم بطريق السور بدليل ما ذكرنا وبالجملة ملاحظة زمان يعتبر لتصرفات العقل واعتباراته
يعني ان له ان يعتبر الشيء من المفردات كالموجود او من القضايا مثل هذا موجود هذا ليس بموجود
ويحكم بينهما بالتناقض لعدم امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق النقيضين في نفس الامر فيكون
النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عدما في الواقع لا اصلا وله ان يعتبر عدم كل شيء من حيث عدمه
مع ان تصور العدم عدم يستدعي تصوره فيكون هذا جمعا بين وضعه وعدمه لكن احدهما يحكم الذات والاخر يحكم
التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ما يثبت في الذهن وغيره ثابت فيه فيكون الثابت في الذهن قسما للثابت فيه
من حيث التصور على من التصور وله ان يحكم بالتباين بين الثابت في الذهن والثابت فيه وكذا بين حكمي التصور والامكان
التصور مع انه يستدعي ان يكون للتمايز بين موضوعات عند العقل والامور الثابتة في العقل والامكان التصور فيكون كل
منها الامور عند العقل من حيث الذات والامور عنده من حيث التصور وهذا كما انه تغير الامور والامور وكل منهما
بالتمايز فيكون الامور حسب الامور بحسب الذات وقسمها ما يتصور بها في العقل ولا يتناقض في شيء من ذلك وبين الصور
يستعان بها على حل كثير من المغالط

كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا على جزئيات الانسان
موجود والفناء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في جزئيات الانسان موجود كاتب او تقدم او غير ما
كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان او الاذهان والمحمول قد يكون ايجابيا وهو الحكم بثبوت المحمول
للموضوع وقد يكون سلبيا وهو الحكم بانتفائه عنه وحينئذ اذا كان الزمان والامر اولست بموجود وهو موجود
عرفه فيها فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجابي من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والوجود ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع
بان هذا لا يصح فيما بين الموجود بين الثابت من الوجود وبين تغايرهما بحسب المفهوم لتصدقهما وهو ان يكون
المتغايرين بحسب المفهوم متحدين بحسب الذات والوجود للقطع بعدم التغاير في مثل الارض والسماء وبان يكون

ان اريد

ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فيرد موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري
ممتنع والوجوب بمعنى والامكان اعتباري والجنس مفهوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك
فانها وان منع اي بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاتحاد في الذهن فيتناول امثال هذه القضايا لم يسلم لانه تصور
المتغايرين بالمفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم فلنا
معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه
مفهوم المحمول فمن الظاهر ان تغاير كل موجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا
ان معنى قولنا الملك شكل هو ان الذي يقال له الملك هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد
بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم المتقدم بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يسلم فلم يكن الوسط
هذا الشكل الاول ولم يتم كما اذا اخذت النفس جنسا لمحمول او الموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق
وكل ناطق صاهل وقولنا بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان بنوع مع كذب الصغرى لان المعتبر عدم الاتحاد
من الوجه المعين الذي ذكرنا وهذا ليس كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في الدعاوى ان المعقول من الاول
الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده
العقلي واما التعدد في مفهومهما اللذين كلاهما او احدهما من عنوان المعقولات بمعنى قولنا شريك الباري ممتنع
ان ما صدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى ما اتفق
ولا يلزم من حملها على الماهية قد تتوهم انها لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتباريهما
فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا لمنزلة ان يقال الماهية الموجودة واما مع اعتبار
العدم فيكون مناقضا لمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود
لا يخلو عن الحمل او بعضه وجودا الان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يحتاج بتقييد من حمل
الحمل بان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم فمعدوما او السواد فاسودا والباقي فابيض من غير ان
يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لا زما مرجعه ان الحكم على الشيء يستدعي تصوره وهو ثبوت
ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او
مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني
او نفسه لم يكن لغوا او مناقضا الا بعد العلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني
ولا يشترط بقي ان الحكم قد يكون ضمنيا اي حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان عالما بالحكم
الصدق والكذب في الاقوال خاصة ولست صحة الحكم مطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم
بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا ثبوت الامكان اعتباري وبمقابل الاجماع والاجتماع المتنافر
ممتنع وكقولنا الانسان كلي او اعم ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يتوهم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وموجبة وكاذبا
المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر وهما
ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه وليس كذا في حد ذاته وبالنظر اليه

الى

مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالسلب انتزاعه فان قيل كيف يتصور
هذا فيما لا ذات له ولا نسبة في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات بالخواص اجاب بانا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع
الضدين محمول مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيف يتركب المطابقة بينهما ولم يشكل من
من يحصل العلم فيها وتفصيله ان المطابقة اضافة تكميلها كسائر المضافات يحتاج الى العقل ولا خفاء في ان العقل
عند ملاحظة المفهومين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يحكم بينهما بحكم كلي زمان نسبة
ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان وتلك النسبة من حيث انها نسبة الضرورة او البرهان بالنظر الى تلك
ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في الامر وبالخارج الخارجة عنه من جملة الامر ما في
الاعيان على ما بيناه فصح بل النسبة يكون بعض ازنا الواقع وما في نفس الامر وضم النسبة المعقولة او المنقولة
من زيد او عمرو او غيرهما من ذلك المحسوس يكون بعض ازنا الواقع وما في نفس الامر وضم النسبة المعقولة او
المنقولة من زيد او غيرهما مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الاعيان والسلب والعالم مشعور للنسبة
المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما في المعدومات حصول الاعيان العقلية وكان عندهم ان صح حصول الكليات
واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد ثم العقل انفعال اثر بعضهم ما في نفس الامر ما في العقل
انفعال مرتسم ما في نفس الامر ويستدل على وجهه بان الاحكام مع اسم الكلي الثبوت الذهني فما هو
مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين فمنها ما هو غير مطابق كالحكم بنصف ذلك للاول متعلق
خارج عن الذهن لمطابقة ما في الذهن والآن من الاحكام ما هو ازلي لا يلحقه تغير اصلا ولا خروج من حد الى حد
ولا يعلق بوجه اورمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المعنى الكلي
مرتسما في جوهر ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواحد لامتناع اشتمال على الكثير ولا الذهن لامتناع اشتمالها
على الكل بالفعل فيعين العقل لم قال وهو الذي يعبر عنه في العرفان المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين على ظن
ريب وباس فانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تع وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل انفعال باطل قطعا لان الكل اعدام العقلاء يعرف ان قولنا الواحد
نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل انفعالا اصلا فضلا عن الانفعال وثبوته وارتسامه يتصور
الكلية بل مع ان تنكر ثبوته وتعيينه ثبوتا على ما يتصور العقل وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل
العقل انفعال اصلا ولا يعلم الانفعال اصلا وما في العقل وان تغاير الجنس المفهوم وقد يقال لا ارتسام ما في نفس الامر ما في العقل
العقل انفعال اصلا مع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر ثم علم العقل انفعال لعدم الاشتمال وفي العلم السابق
عليه وتوقف الذات كعلم الواحد لامتناع مطابقة الشيء لما لا يحصل له مع في العقل العلم بالمركبات مثل هذا الخصوص
وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل وتلك الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر
لا تتوقف على مطابقة لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو معدوم عنه بالذات
بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصور ولا كذلك علم الواجب تعالى مع انهم لا يثبتون له اولا الا
بعلم ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الصور في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة
وفي الكل منتفية فيما هو ولذا قالوا ما هو الشيء ما هو في السؤال فما هو يجاب عن السؤال
بكم هو ولا خفاء في ان المراد ما هو الذي لطلب الحقيقة دون الوصف وشرح الاسم وتركوا اشتهاره اعتمادا على
ان المعارف اضرار اعرف ذكر الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به عن ماهية
الشيء هو وانت خبير بان ذكر بعض معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد تفسر بما به الشيء

هو هو وحينئذ ان تكون هذا تحديدا اذ لا تصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلم الشاملة وليس كذلك
لان الشاملة ما به تكون الشيء موجودا لا ما به تكون الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا
قائلا وما يحكم هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سيجيء فانه لم يماهية اذا اعتبر مع
الجعل يسمى ذاتيا وحينئذ فلا يقال ذات العقل وحينئذ بل ماهية اي ما يعقل منه واذا اعتبر مع الجعل يسمى
يسمى به وقد يراد بالهوية الشخص وقد يراد الوجود وقد يراد بالذات ما صدق عليه من الاوصاف
وتغاير هوياتها اي ماهية الشيء وحقيقته يغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفوقية للسماء والزوجية
للاربعة وكالشيء للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير الموضوع والعارض ولهذا تصدق على المتنافسين
كالانسان الضاحك وغير الضاحك مع انهما ليسا من العوارض ولو على التحقيق كالوجود والعدم و
والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما نعلم اليوم من العوارض موجودا او معدوما فاذا وجدنا
واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتسابق الى الماهية ان العرض لها تعالى الافراد تعالى الاوصاف فلا يصدق الانسان
الواحد على الانسان الكثير وبالعكس وما تعلق وذلك الحكم المتحرك على الحكم الساكن وعلى هذا القياس يحيث
ذكر من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود وتوابعه ذكر له يصح الاحكام الثابتة
فالاربعة من حيث هي ليست الا الاربعة ولذا قالوا لو شك بكونه في النقص فعلى الاربعة من حيث هي زوج
او ليس بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء عنه بعدم السلب على الحيثية ثم ان تعالى الحيثية من حيث هي
بزوج والافراد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس منها ولا داخلا فيها ولا يصح ان تعالى
من حيث هي زوج او ليس بزوج او ليس بعدد او لا ذلك سقط الحيثية لدلالة على ان ذكر السلب او السلب
صح في مثل هو انما الاربعة من حيث هي هي زوج او ليس بفرد دون هو انما الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك
بما ذكر في الواحد من ان عدم الحيثية على السلب معناه اعتبار السلب وهو يطلق على الخلاف قال الامام ولو
سئلنا هو حيث ما في التنقيح كقولنا الانسان الواحد لو كثر لم تلزمنا ان يجب ان يكون الانسان ملاقيا لو سئل
التنقيح السفسطي لان معنى السؤال ما هو حيث انه اذا لم يعتبر هذا الموجب الصفة ذاتي والاتصاف لا يستلزم
الاتحاد بل يستلزم الاعتبار وهذا ما قال في الواحد لو سلمنا عدم المعدود ليس فعلا الانسان من حيث هي هي
او لا لم يلزمنا الجواب ولو ملنا الاعداد لا ذاتي ليس من حيث هي او لا لا تسلم الحيثية لما مر ولا يخفى
ما في لفظ المعدود ليس من المعدود على الطريق فان قولنا الست من المعدود في شيء وكذا قولنا واحد او الكسر
وكسر الواحد وبعضه الى الاعمى والاعمى الا بعضه لم يعلم احد يكون بها معدودا وفي قوله تعالى سيقولون ثلاثة
الى جواب سؤال من ان الانسان الذي في زيد ان كان هو الذي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في ان واحد
في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كان غيره لم يكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وهو ترك
الجواب انها عينها بحسب الحيثية غيرها بحسب الوجود ولا يمنع كون الواحد لا بالشخص انه مشترك ومتصف
بصفات متضادة بل بحسب الحيثية لا يلزم ان يكون كذلك

والماهية تشترك في الاختلاف في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد توجد تشترك في الاعتبار بها شيء من
العوارض وتسمى المجهولة والماهية تشترك في الاختلاف في اسباب وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض والذات

التشخص في الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجة لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الى الجنس
الصورة الذهنية تحت الخارج لا تحت اعتبار العقل وحيثيته وصفاتها وعداتها وزعم بعضهم انه كون وجودها
في الذهن اذا اضيف العوارض بالخارجة فمعناه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكان اراد بالعوارض
الخارجة ما يعم الامور الخارجية في الاعيان وبالذهنية ما يعم الامور العامة بالاذهان وعلى هذا يكون الوجود في الخارج
من العوارض الخارجة محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجرد في الخارج ايضا وذكر بعضهم
انها موجودة في الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجة وسبق توجيهه احدهما ان العقل ان لاحظ الماهية من غير ملاحظة
شيء معها وردها بان هذا لا يكون ماخوذا بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما ان العقل ان تصور عدم كل شيء حتى عدم نفسه
فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى من الكون في الذهن وان كانت في نفسها مقرونة بها ورد بان
هذا لا يتحقق كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ
بشرط لا سوى ما يقتضي العقل كذلك قلنا نحن لا نمتنع وجوده في الخارج بان لا يكون مقترنا بالعوارض والمشخصات
ويقتضي العقل مجردا عنها وذكر فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقترنا بشيء من العوارض مطلقا
او العوارض الخارجة امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يقتضي العقل كذلك جاز وجوده فيهما
فان قيل يكون على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قطعيا من شبهة المجهول المطلق وقد سبق
وما نسب الى افلاطون قد علمت انه لا يقتضي ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن العوارض وهو انه يوجد في الخارج
لكل نوع فرد مجرد ازلي وابدي قائم للمتقابلات اما التجرد فقيل يصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف
المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء
على ان التقابل للمتقابلات والكبرى من الاشخاص متصفة بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط
لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجرد تناقض الا ان يقيد العوارض بغير الوجود او يحمل الوجود
بمعنى الماهية قال الشارح في كتاب الحكمة نسب الى افلاطون وارسطو انه اشار الى ان للموجودات صورا
في عالم اسمه عالم القدس والاسفر وقال صاحب الاشراق وعني انه اشار الى ان ما عليه الحكماء المتقدمون
من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والعناصر وما تحتها صورا مجردة في عالم العقول يدبرها من حيث ان النفس
لنوع السماء هو الذي يحفظها ويدبرها ويحدث النفس والنفس اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان
الشرع بالملك المدبر وبالملك الحافظ وكذلك وقع للاعراب بكونه جوهرا يقولون ان كل ذلك النوع لمعنى الانسان
فيصدق الى شيء اسمه على سبيل الاتفاق انه مشترك منها حتى يلزم ان يكون انسانه مجردا موجودا في الاعيان مشتركا
بين جميع الافراد متحققا بالولادة ويكون انسان المحسوس فاسدا وآخر معقول مجرد دائم لا ينعدم ابدا ثم هذا غير
المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول
ولا تختص بانواع الاجسام بل تكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجيء تحريره بذلك صاحب الاشراق
مقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون موجودة في عالم العقول وهذه مثل معلقة
من عالم الاشباح المجردة منها طلسمات ومنها مستنبطة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي
في عالم المثال اصنافا تنوع من عالم العقول وان رب النوع ايضا يكون للانواع الحسية المستنبطة وتدبير الامر في الحس
والاجرام مفوض الى رب النوع الذي هو كالهام الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له بمنزلة ابداعه

بعينه ج

بالجنس وموضوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء آخر ان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق
ولا يقال له حيوان حتى كان ماء واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومحصلا به كان نوعا واذا اخذ
لا بشرط ان يكون معه شيء آخر حتى يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق فيحتمل انسانا ويقال له انه حيوان
كان جنسا فالحيوان الاول هو الانسان مقدم عليه في الوجود والتأخر في الانسان والثالث جنس لا يحمل عليه
فلا يكون جزءا له لان الجنس لا يحمل على الكل بالمواطاة. لا يقال واما يقال للجنس والفصل انه جنس من النوع لان كلا
منهما يتبع جزءا من حد فنقول انه لا بد للفصل من ملاحظتها في تحصيل صون مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس
جهدا الاعتبار يكون مقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه ما لم يوجد الانسان
مثلا في الخارج لم يحصل له شيء نحو وغذي وشيء يحصه ويخصه ويقيده هو هو هذا ما ذكره ابو علي في الشفاء والخصه
المجموع شرح الاشارات وفيه مواضع تحت الاول ان المفهوم من الماهية بشرط ان يكون وحده حيوان
لا تقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزءا او مقسما الى ما هو زائد عليه ساقطا
لان المراد هو ان لا يدخل فيه شيء على ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جزءا داخلا في الحد
وعلى هذا يجب ان لا يكون اطلاقه معنى غير هذا بل يجب ان يفهم له معنى آخر من جنس او انه اذا كان
خارجا عنه التأخر حتى غير المفهوم من اقسام الماهية بلا شرط شيء وصرح اجزاء ماهية بشرط شيء ومشتملا على ما هو
من كون الاول اعم من الثاني الثالث ان النوع هو مجموع الجنس والفصل يحملان على المتحصل بالاضافة
اليه والماهية بشرط شيء سابق مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحينئذ الكلام ان الماهية لا بشرط
شيء اذا اعتبر بحسب العارضة وسيأتي ما يقال من جهة ولا ما ذكر من جهة كما اذا سمي لا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد
كان نوعا وهو المراد بالماهية بشرط شيء السرائر انه لما كان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فلا يكون النوع يحمل عليه
والجنس بالمراد والابهام وعدم بالنسبة الى الهيئة الخامس ان الماء اذا كان من الاجزاء لا يصح ان يكون بعد مهما
في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور الموضوع موقوف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنس
والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية والا لما تعتبر بحسب الاعتبار حيث احدهما الاول بشرط لا وهي الثانية لا بشرط
وهذا لان من المعاني ما اعتبر في الصورة العقلية من المفهومات الكلية فيكون الماء من المواد العقلية وبعدها
بالوجود العقلي ضروري كبعد الماء الخارجية بالوجود الخارجي واما العدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب المبدأ
فان المواد العقلية ما فوقها من المبادي كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان الماهية ماق
عقلية يتقدم الانسان في الوجود الخارجي العقلي كذلك مبدأه الذي هو البدن يتقدم في الوجود الخارجي فكما ان
الماء ما فوقه من مبدأ خارجي كاللون للسواد لم يكن له بعد لان العقل واعلم ان الحكيم المحقق مبالغة
في ان الماهية بشرط ان يكون وحده هو الكون والوجود في الخارج وان الماهية لا بشرط شيء هو المجموع وليس بجزء
واما قول الجنس الامدي بالي رلما اذا اخذ بشرط الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها او ردنا
الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وحينئذ فهو حد الماهية محدودا فيها ما فيها
بحسب ان الهيئة الكائنة زائدا عليها ولا يكون هو لا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن شيء المنضم اليها

وهاهو ذ

والماهية على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء لا توجد الا في ضمن افراد وهي موجودة الماهية لا بشرط شيء هو كلي طبيعي موجود
في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا احوط لهما وخلط ما ذكر في
شرح الاشارات اسما اشتهر بين المتأخرين وفيه شيء صادق عارضي والتحريد يدل انه ليس من مقاصده مع
ما ذكر في الحكمة الطبيعية وما ذكر في الطبيعية
ولا يخفى ان نسبة الى شيء
واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجه التركيب معلوم بالفرق ويلزم منه وجه البسيط
اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير مبين فالواحد موجود فيه بالفرق واما في المركب العقلي فلانه لو لم يتحد الى البسيط
اصح بعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بالاسامي وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلط من باب انسان
المعروض بالعارض فان وجه الواحد لمعنى لا جزء له اصلا لما يلزم العدد الذي هو العارض واما في المعروض
العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احد اجزاء فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط يكون الماهية
مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزم وجود المركب الواحد الذي بالفرق وهو لا يتصور واما
فلان معنى تركب العقل ان لا يكون له اجزاء لا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزاء الاولى
المتركب في اثبات البسيط اصلا بالفرق كالوجه
ويدل على التركيب بمعنى اذا اشتركت الماهيتان
في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين عما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركتا
في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتها والا لم يكن اختلاف
ان يقال الماهية جزء مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا الفرق الكلام لمنزلة
المشترك تمام احدى الماهيتين مجتمعا كالجسم مع الجسم المعتبر عنه بالذاتي ولوازم الماهية الجسمية علينا المراد لزوم
تركب الماهية المعينة بالذاتي لو لوازم الماهية فان كانت كلتا ماهيتي كالانسان والفرس مختلفتا
وان اتحدتا كما ذكر في احدهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض المنسوبة او السلبية
او مجرد الاختلاف في الذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب الا ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتها
ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اختلاف الانسان والفرس وان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتها
المختلفتان تمام الماهية البسيطة المشتركة في العوارض كالوجود والعطية في العرضية والامكان وكذلك
وقد يعبر البسائط والمركب بالعبارة السابقة وجميعها مسافتين لا صدقة على شيء اصلا والامر يعبان
كون بهما في قوة التشغيل وقد يكون متقابلين بان يوجد البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه
جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزء بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه جزءا في الكل وهو معنى المركب الحسي
وان كان في نفسه من قبيل الاضافات فيه وترك البسيط الحسي والبسيط الاضافي عموم من وجه لصدقهما في بسيط واحد
بوجود من مركب كالوجود للعدد وصدق الحسي بدون الاضافي مساوا ان اشتركا من الاضافي لان كل مركب حسي وكذا الاضافي
في مركب وفي جزء المركب كالجسم للحيوان ومن الحسي بدون الاضافي مساوا ان اشتركا من الاضافي لان كل مركب حسي وكذا الاضافي
بالقياس الى جزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشتركا من الاضافي لان كل مركب بالقياس الى جزء هو مركب حسي ولا يعكس
لجواز ان لا يصدق الحسي الاضافي الى جزء مركب مطلقا من الاضافي ووجه التحريد ان البسيط الحسي اخص مطلقا
من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحسي اما الاول فلان كل بسيط حسي هو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا
يعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حسيا كالجسم للحيوان والحدار للبيت

واما الثاني فلان كل مركب خصوصي مركب جنسي وليس كل مركب جنسي مركبا خاصيا لجواز ان لا يتقيد فيه لا خاص وفيه نظر لان
الجنس الجنسي قد لا يكون مركبا خاصيا فانا لا نعقل جزءا من شيء اصلا والقول بان المركب الجنسي قد لا يكون خاصيا مانع ان يكون جزءا
الجنس والجنس الجنسي يكون خاصيا فانا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتباره ولكن يلزمه ولا يدري سبب
ذكره بعض ان جزء الشيء يعدمه وجوده وعدمه في الذهن والخارج اما الوجود فظاهر انه لا يكون جزءا واما العدم فلانه لو كان
شيء ما من الاجزاء بعض ان وجود الانسان مثلا في العقل يستدعي الوجود والباطن وعدمه الى عدم احدهما ووجود
الثبت الخارج يستدعي وجود الاجزاء والسنف عدمه الى عدم من جنسها وسرع على الوجود والا استغنا عن الواسطة في
التصديق بعض ان جزء العقل يثبت الذاتي للماهية لا يوجب على ما خصه وسط وكذلك بالبرهان بل من اجزاء لها
ويصح سلبه عنها لمجرد تصورها وعلى التقدير لا يستغنا عن الوسط في الثبوت بعض ان حصول الجزء المركب كالجدار للسبب
واللون للسواد لا يتوقف الى سبب قد يكون جاعل الجدار هو جاعل اللون وجاعل السواد وظهر ان الجزء خواص
فلا يكون الاول العدم في الذهن والخارج وفي خاصيته جميعه لا يصدق على شيء من الجزء العوارض الثانية لا يستغنا عن الواسطة
ما العقل بعض وجود السبب واستغنا لمجرد احتقار الجزء والماهية بالذات بل لمجرد تصور الماهية وعلى خاصيته اضافة
لا حقيقة لقصدها على اللوازم البينة بالمعنى بالاعم ان اشترط احتقارها ولا خفي ان الجنس يتصور الماهية والثالثة
الاستغنا عن الوسط في الثبوت وفي الثاني اضافة لقصدها على الاعراض ولا يرد على الاخير الشيء لجاز من غير واسطة
سواء كان الجزء بنفسها الموضوع كما قال الوسط كساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث جاز لانه كذلك
ويستر بالى وشائع او غير محتاج كالانسان بالنسبة والشاص لا يستغنا عن الاستغنا عن
الوسط بحمل الشيء اولية والاستغنا عن الواسطة بحمل الشيء اولية وسها لهم من وجه التقاء مهما في انقسام الاولية
وبما في السلب وصدق الاولي بدون الثانية بما في الجنس وبالعكس في ساوي زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد
بالاولي العدم في الوجود والاصح كما وان اريد ان الجزء الذهني يعدم بالوجود الذهني والعقلي بالعقل
يعدم عليه في الخارج وان كان عليه في الخارج وفي الذهني ان كان في الذهني فهذا الجزء يكون خاصيا لا جنسيا
فلنا الظاهر ان مراده بالاولي على ما صرح به الامام وسائر على ما يعرف عدمه مع وجود العلم الجنسي كونه جزءا من الماهية
وزوده بالاولي والثاني على ما ذكر ناصر ان الجزء ما يعرض الجزء يستدعي بالوجود في الاما بالوجود
الجنس بما يشارك ما في كونه ماخوذا في الذهن لا واما بالوجود الذهني فما يشارك كونه جنسا او فصلا كونه ماخوذا
مكونه الماهية جنسية بل ما قد على العلم الجامعة بما يزيد انها بالكون شاملا بما على ان من الاجزاء ما لا تقدم لها في الخارج
مكونه السواد او في الذهن كالصوت والصوت والاجزاء التي لا تتجزى اذا جوزنا تعلق حقيقة الجنس بدون ذلك والسبب
قد يكون جنسيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء جنسية واحدة بالذات مختلفة بالتوازم والتاثير واحتياج بعض اجزائه
الى البعض ضرورة للعلم بانه لا يحصل من الجزء الموضوع بجزء الانسان جنسية واحدة والاحتياج مما يكون من قد يكون
خاصة واحدة كالمركب من البسائط الصغرية وما يوجد بها من الصوت المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصوت
يحتاج الى الجزء المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس يحتاج الى الفصل من جهة ان امر مبهم لا يحصل
معقولا مطابقا الا في الانسان من الانواع الجنسية الا اذا اقترن بفصل بانه الذي يحقق الجنس ويعرفها
ويتميزها وتقويها تقويما وسائر معنى بالنسبة الى الفصل الجنس وحاصله ان الذي به يتحقق الجنس الى غير حقيقة ولذا
يدل على ما هو على ان الفصل علة لحقيقة النوع من الجنس وان كان هو في عبارة ارسطو لقسمة الجنس بعض ان الصوت
الجنس ليس محصلا بنفسها بل بجميعها لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضاف اليها الفصل
تحصلت وصارت بعضها احد الاشياء فالفصل ما يحصل به تحصيلها بهذا المعنى وارتفاع اشياء بالاختصاص
في العقل الظاهر ان الجنس يتقدم من غير فصل والاختصاص الخاص الخارج لا يلزم منها في الخارج والاصح عدم

احدهما

احدهما على الاخر بالمواجهة ومن البين ان الجنس في السواد امر يحصل به اللون وانه يوجد بالبصر بحيث يحصل السواد
بل يحصل ان ليس في الخارج الا الاشخاص والفصل والنوع صور ذهنية بعد التعقل يحصلها من الشخص بحسب
استعداداته يعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من جهات اخر واكثر تحققه في الانسان والاشياء التي يندرج
من زيد يقال صوت يحصله لا يشاركه فيها غيره وآخر صوت يشاركه فيها غيره ويكون اخر صوت يشاركه الفرس
وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يتوقف السبب السواد والشخص لا يتوقف في الخارج لوجوده وسبب اخر
به اشتراك السواد في سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل حقيقة واحدة وانما يقال جعل كالدار
الجنس في العقل بما يتوقف في الخارج وليس جعلا بما واحدا كالحيوان فان يشارك الانسان في كونه حيوانا ويمتاز عنه بالنطق
الحيوانية وجعل الجنس غير جعل النطق حتى اذا زال عنه النطق بقي وكان الجنس بعينه موجودا كالفرس الذي يموت ويصير
ناقصا ولهذا يصح ان يقال جعل منها محصلا حيوانا فلما انكر الماهية على وجه كونه ناطقا غير الاخر على وجه كونه حيوانا والكلام
في تميز الاجزاء في الخارج واما الكلام في الثالثة اذا كان المحمول المسمى بالذاتي وقد يسمى بجنس وكذلك الحيوان
ان الذاتيات كلها بحسب العقل وقد يكون لها مادة في الخارج كالحيوان الذي هو جنس والنطق والانسان
من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسيف من الحديد وما يليه الحقيقة في الطول
والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع السيف ومن هنا جوز بعض المحققين ان يتعقل عدة معانيها المعنى الجنسي من الكم المتصل
يحصل مالا يكون في عرض فيه ويكون سلما وما لا يحصل فيكون فيها وكالصوت والصوت بعض ان الاجسام
فيما ان يكون قد يكون من الكائن لكن لا تامة واحد والا يلزم ان يكون كالصوت والصوت فلا يكون الصوت يكون
بالالف المعنى من جنس ما يليه لشخصها ويحصل الالف بالصوت المتعلقة ومن جنس ما يليه لشخصها وبحسب بيان
ذلك وقد يكون اعتبارا بان يكون مثال عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في نفسه
فيما يرى الجزء الماهية وقد يكون ليس بلازم في المركب الجنسي اعتبارا كالبسائط الصغرية المركبات المعدنية مثلا فلنا
للاول والصوت والصوت لا يتعلق بالمركب الجنسي اعتبارا بعض العقل اما واحدا وان لم يكن واحدا في نفسه
فيما يرى الجزء الماهية وقد يكون ليس بلازم في المركب الجنسي اعتبارا كالبسائط الصغرية المركبات المعدنية مثلا فلنا
للاول والصوت والصوت لا يتعلق بالمركب الجنسي اعتبارا بعض العقل اما واحدا وان لم يكن واحدا في نفسه
في الخارج الا على الاراد بخلاف المركبات الجنسية فان مثال صور التنبيض على الواو في بعض الامور وسعوها
الاعراض وان المركب الجنسي بل يكون من الكم والعرض وقد يرد
يتقدم الى مدة اخرى مهما يكون بها مضادة في الكل اما على الوجه الكلي من الكائنات بان يصدق كل من الكم على كل ما يصدق
عليه من اخر من غير عكس ويكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما على الوجه الكلي بان يصدق
فاما مما يقابل كالمعنى من الاجناس واما مما يقابله كالمحسوس بالكلية من السواد والبياض او مقصورا كالمعنى
الجنسي من الصوت والصوت او مختلفا كالمعنى الانسان من البدن الجنسي والنفس الجنسية والمعقول
بكون الجنس مع ما يعرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء الثابت من المعطي او الى القابل كالقطوسية المتغيرة بالانعطاف
او الى الصوت كالانفس الانف قد يعتبر او الى الغاية كالخاتم الحلقة يتزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة
له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون فيه تاثير العلة والمعلول وهو ظاهر وما يعتبر اخر الاجزاء اما وجوده
كالنفس والبدن للانسان او عدمه كالنفس تسلب ضرورة الوجود والعدم للانسان او مختلطة من الوجودي
والعدمي كالنفس الانسانية وعدم المسوقة للاولية والاضافة اما جنسية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية
كما في الاقرب من القرب وزيادة او ممزوجة بعضها جنسي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والسرير
الجنسي
بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالتعلق احتمالوا فيها مسه قدمت المتكلمون

الى انها تحتاج الى الفاعل مطلقا الى بسيط كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى ان النفس تحتاج الى الفاعل مطلقا
لمعنى لا شأن لنا بالنفس تحقيقه وقد ذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط اسند المتكلمون بوجوه كلها
ان كلا من المركب والبسيط ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتي من ان علة الاحتياج هي الامكان
ولما اعترض بان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فتنافي البساطة اشار الى الجواب بانه ليس نسبة من اجزاء الماهية
حتى يتحقق التركيب بل هي الماهية ووجه الكونية عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم مع قطع النظر عن الوجود والعلة
هو وجه الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا انها في نفسها بحسب ذاتها العلة الى الوجود وتعلل
منها نسبة من الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد عرفت بانه لو لم يكن البسيط مجعولة لم يكن المركب
مجعولة لانه اذا اعتبر في الخارج في بسائط المركب حتى الكون التصوري من غير فاعل يعود المركب ضرورة لامتناع تحقق ان
يكون لكل جزء تقرر وتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع لا ما سوى التوقف
من مجموع التصورات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول واما ولكن بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة بما هي
تصورات متعددة وبان تصور واحد من غير ملاحظة الاجزاء فيه اذ ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها
تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول بعد اقتضائها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلا في الخارج
كما لها لا بد ان يؤثر في شيء منها بجعل الفاعل ولو مثلا اجماعه والا لكان المعلول موجودا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون
للفاعل تأثير فيه والا لكان محتاجا الى الفاعل الغائب اذ لا معنى للماهية في الخارج بدون الفاعل والمفروض انه لا تأثير له فيها وعن الغائب ان
اريد بالمعنى المتحقق السوى الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها بل الماهية في الخارج علم تشتق مما يدل
على ان ذلك بالفاعل فالوجه الثاني على ما يؤيد ما لا يتعدد الا كون الوجود والاتصاف الماهية بالوجود الخارجي او الانتزاعي في ان العلة
حصلا وما يراد من الممكن بالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او اتصاف الماهية بالوجود الخارجي او الانتزاعي في ان العلة
في الكل خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والكواشي ان النزاع في الماهيات
الذي هو حقائق الاشياء الا فيما صدق في ملة من الافراد مجعولة ان يكون المجعول ذكر المشخص الذي هو من افراد ماهيته
الانسان مثلا او الوجود الخارجي الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والاتصام
قالوا الحق المتكلمون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون
الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والكواشي ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق
السلب فلا نزاع في استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وسلب الماهية معدومة وتكذيب ما يصدق
السلب وان اريد بطريق العدول بان يكون الانسان في نفسه بحسب الخارج فيكون لا انسانا فلا نزاع فان عند ارتفاع
الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للاتصاف فان قيل يريد التنبيه على ما لا يصلح محلا للخلاف في بعض
المسائل فان معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن واخرى بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة
كالوجود وان ليس للماهية تأثير في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل تأثير الفاعل في مجعولية
الماهية لمعنى ضرورتها موجودة وما ذكر الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست مجعولة كما انها ليست
موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى اخر ما ذكر من العوارض لمعنى ان شيئا منها ليس بنفسها ولا داخلا فيها ليس
مما يتصور فيه نزاع او تعلق بقصده بالذكر فائدة ولا قرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية
مدار بها الاحتياج الى الفاعل ومدار بها الاحتياج الى الغير على ما نعم الجزء وكلاهما بالنسبة

اي سواء كان فاعلا موجبا او مختارا

الممكن

الممكن من العوارض في العوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصور بالاربعة ليست بزوج لم يكن اربعة
ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوده حتى لو تصور جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا فاعل
في ان احتياج الممكن الى الفاعل في الكون والبسيط مجعولا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير
من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا تعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فيكون مجعولة الماهية مطلقا اي بسيطة كانت
او مركبة اذ ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم
تعرض للماهية من حيث هي وكما ان تعرض الماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن
بمعنى الاحتياج الى الفاعل وهي قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض
الماهية بل من عوارض الهوية وهي عرض من المركب والبسيط اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون
البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى
الوجود والماهية جعل صاحب المواقف الوجود ولا امكان ولا احتياج وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل النفس
وكذا الوجوب والامكان في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل النفس في فصل
الماهية والوجوب ومقابله فصلا على حدة وكذا الوجوب والامكان وكذا العلة والمعلول وكذا القدم والحدوث
في فصل الوجوب ومقابله وصاحب المقاصد جعل الوجوب ومقابله والعلة والمعلول من لواحق الوجود والتواقي
من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية لصحة على جميع الصادر تعبيرا عن الكل وتخفيفا الذي
عبارة عن جميع ما عدا الله تعالى وهو جميع ووجه وحدة يكون كل من هذه الامور مسرة كما سيذكر وعن خلاف النفس ولذا
يصدق قولنا الظاهر ماهية وموجود واحد ولا يصدق انه متنفس وان كان النفس والبعض متحدا مفهوما كليا فاذا
على الكل وعن النفس والبعض والعموم من وجه لصدقهما على مصداق الافراد بغير مشاركتهما في الماهية مثلا فان كل منهما
مستحق بنفسه ومعبر عن غيره ولصدق البعض دون العموم حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث يعتبر الكلمات
كالانواع المعتبرة اسرائها في الكل
فكان له بعض جزئي وسلسل الكلام الى وسلسل فالاصل الاول انه لو كان موجودا لكان البعض والبعض ملزوم ولكن
كان البعض مشاركة في الماهية لتحقق في الشارك البعض وهو مجموع بل في مخالفة الماهية مما يتبين بالذات وانما
امتنع تعدد افراد ماهية بحسب الخارج وتنافي حق الواجب محل نظر فلما حقق المذكور بالبعض بالكل كان كانت المناقشة
ناقصة فان قيل لم لا يجوز ان يكون بعض البعض بعضه لانا نقول على تسلسل فلنا لان ماهية البعض كله وانما الخارج
ما يحصر بها ويظهر العارضة الى الانتهاء الى سرائر ونعارض المعروض والعارض في الامور الموجودة في الخارج
ضرورة وانما يتحد الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية كعدم العدم وحدوث الحدوث وقد يستدل
ليس على كون البعض عبارة بانه لو وجد في الخارج لتوقف وجوده لتحقق هذا الشخص من النوع دون الحقيقة لا خرى منه على
يتوقف ايضا على الماهية على غيرها فلا يرد ما قيل ان غير الماهية بذاتها وبالها من النفس لا بهذا المعنى
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحقيقة الكلية بهذا البعض لا بتعين سابق لتلزمها الحال كما ان معروض الشاخص
ما عرض له من التعين بالاشخاص اخر وحاصله ان ذكر دور معينه فان الماهية اذا وجدت وجدت بهذه الحقيقة بتعين
سابق فلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة ولا يتوقف تحققها على تعين كلية على غيرها
النفس وهي لا نوع من الجنس فان الكلية مثال على لا غير وهو يفسر لان تقدم معروض البعض عليه انما هو

فقوله

ودكر

للوجوب لعلى لان البعض عارضا عليه

كما ان السواد عرض
لهذا الشيء والسواد
عارض

بالذات دون الزمان وهو لا نسلم بعدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون متأخرا عنه كالزمان فتسلسل وجودي
للعرض المتقدم هو منه الحصة فيلزم بعدم الذات وهو المعين والكبرى قلنا نعم لكن انه معروض الهذه فلا يمنع
ان يكون علة لتمام هذا النفس

اجيب المخالف اي القائل بكون النفس وجودا بانه حق الاول انه حق الموجود
المعين يكون عبارة عن الماهية مع النفس هو موجود وجود الموجود موجود بالعرض وان اريد بالنفس
الموصوف بالنفس فظاهر ان النفس عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منها فلا نم انه موجود فان الوصف
اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم لا ينفض لم يكن المجموع الا مركبا اعتباريا فكيف اذا كان خارجا عن نفس
المسائل والعرض صاحب المواقف بان المراد بالنفس هو ذكر الشخص المعلوم وصف بالعروض كزيد مثلا وليس
مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على كل ما هو انسان مع ان نفس النفس فيكون جزءا من حد الموجود فيكون موجودا
والجواب انا نسلم ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو لكن لم لا يكون هو الانسان المقيد بالعوارض
المخصوصة للشخص الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم
فذكر الشيء هو ما يصدق عليه الحكم والكسب والانس وكذا ذكر ما يصدق بالعروض من غير نزاع يكون اكثرها من المحسوسات
وهم لا يسمونها النفس على ما به النفس الا ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها لا يسمى من ان الماهية
من حيث لا تتعين الوحدة والكثرة وانما تتكثر باضافة اليها من العوارض الموجودة الخصوصية التي ربما يكون محسوسة
وهو المراد بالتشخص الثالث ان النفس لو كان عدميا لكان معنى النفس اما عدمي او ثبوتي على معنى النفس عروض
ان ما ثبوت له يجب الخارج لا يكون معنى النفس والجواب عنها ان ما يضاف الى الطبيعة ويتعينها ويتكثرها من
العوارض المخصصة والانواع في وجودها على ما سبق الرابع ان النفس لو كان عدميا وليس عدميا مطلقا فكان عدميا
لا تتعين مطلقا والتعين اذ لا يجتمع على التشخص وذكر النفس اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا
اما على الاول فلان تشخص العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي
يلزم ان يكون عدما لا مرما بل يكون معدوما في الخارج على ما اوضحنا من انه اعتباري فلا لم لا يتشخص العدمي وجودي كالعمى
والظلم ولو سلم فان اريد بالنفس والا لا نفس مفهوما فلا حصر لجواز ان يكون النفس عدميا بالمفهوم اخر وان اريد ما
صدق عليه فلا لم لا يصدق عليه الا لا نفس مفهوم عدمي لكن يصدق شيء ما كنفس والا لا نفس صادق على جميع المكلفات
ولو سلم فلا لم لا يكون مما لا يتناهى لم لا يجوز ان يكون مما لا يتناهى مساويا لمفهوم النفس الناس ان النفس لو كان
عدميا لكان عدميا لا يتناهى فيرد كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدميا الاطلاق اولى ساوى
كالكلية والعموم وما يجري مجرى لا يشك عدمه من عدم الاطلاق كان النفس مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان السيد ان
عدم الاطلاق لا يشك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق مجموع جميع الافراد فكذا النفس فلا يكون جزءا فلا يكون معنا
وان لم يكن النفس عدميا الاطلاق والا عدميا لا يشك عدمه من عدم الاطلاق لزم جواز الامكان بين عدم الاطلاق وبين ذكر
العدم الذي هو النفس وذكر ما ~~الاطلاق~~ ~~النفس~~ ~~والا معنا~~ ما يجري النفس بعد عدم الاطلاق بدون النفس فيلزم كون
الشيء لا مطلقا ولا معنا وفرض النفس واما ما يجري النفس بعد عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعنا
وفرض التشخص والجواب ان اريد بالنفس الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق النفس فلا نم امتناع ان يكون
سر الافراد كعدم الاطلاق وان اريد لو لم يكن سائر الافراد بالنفس الخاصة المعروضة لمطلق النفس وان اريد النفس
الخاص فمختار ان ليس عدميا الاطلاق والا لا يشك عدمه عن عدم الاطلاق بل لا يوجد عدم الاطلاق وعدم الذي
يعود ذكر النفس وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معنا بذكر النفس والا استحال من ذكر كونه ان يكون معنا نفس
اخر

بصور الشيء وجوده ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الحكم لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي تصورات
مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد من تحقيق ان النفس وجودي او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو
المراد من هذه الالفاظ فنقول الحصة النوعية المتحصلة بنفسها او بما لها من التشخصات عند علمها بالشيء بحسب ما يعرض

لها

لها من الكليات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وذلك بسبب العوارض التي لها بعد الذات واستماع
الشركة بين الانسان وذاتي وسمي العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع النفس المطلوب من بيان ان المراد بالتشخص هو ذكر
العوارض له وما يحصل عندها من الذات وعدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بذلك الحصة او هو ذلك ثم لا بد
من تحصيل معنى الجواز من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فنقول العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا
او مضافا خارجا مع وجودي لعدم الصغر عما من ساذ او غير مشترك لعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل ما يدخل في مفهوم العدم
يكون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهوم العدم
والنفس بالمعنى دون اللفظ من ان المعنى عدمي والا لعدم وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون شيء له صفة موجود
له اي يجب في الخارج كالسواد لان يكون ذكر ما يعتبر وجودها في العقل واتصاف موصوفه فيه اي في العقل دون
الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض الوجود بل يكون بحيث اذا اتصف الموصوف كان ذكر الوجود
له وهذا ما قال الفاضل الارموي اذا قلنا الشيء اي وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له
الوجود الخارجي بعد قيامه بموجود وعدم قيامه بمعدوم لا يكون له وجود وكان يريد بالعلم من وجه والا فهو الموجود ما لا يسمى
وجودا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا يكون له الا يجب وجوده في العقل وان كان موجودا
مقتضاه في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر لكن اذا يجب اذا نسب للعقل الى الوجود بتعليل
له وهذا هو الامكان وبمثله الكسر اذا تصور بعد اطلاقه ما ان العوارض المشخصة وجوده والذات اعتباري وتميز
الفرد عما عداه وعدم قبول الشركة وكون النفس عين او لا يقبل الشركة عدمية لا بد في النفس من كون المفهوم بحيث
لا يمكن العقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من
المنضم والمنضم اليه والانضمام كونه ملتئما على العقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب
الخارج اما لا يوجد منه الافراد بل يعتبر معدودة مفهوم الواجب فان قيل حكم الكلي مخالف لحكم كل واحد فيجوز ان يكون كل
من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام هنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان
وذكر الوصف هو مفهوم الجزئية والشخص وامتناع قبول الشركة كالكلية عما لها وهذا جواب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي
وتقييد لا يستلزم الجزئية والشخص وامتناع قبول الشركة كالكلية عما لها وهذا جواب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي
وان كان قد يصدق ما يكون جزئيا وشخصا ~~قبول الشركة~~ ~~كالكلية~~ ~~عما لها~~ ~~وهذا جواب بان المراد ان انضمام الكلي~~
الفاضل لا يلزم ان يكون جزئيا بل يكون كليا وهذا مما يوضح بحيث لا ينبغي ان يترك وفصلا ان يحصل من المكالمة العلمية فان قيل
فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما يعتبر الى الكلي ونفس الجزئية جزئيا وله الاعتبار مفهوم كلي ينتقل الى ما يعتبر اليه ويجعل جزئيا وقيل
قلنا ليس معنى موجود هو الكلي وان يعتبر اليه ويجعل جزئيا بل الموجود الاسمي والعقل يعتبر منها الصور الكلية بحيث
لا يستعد ان الاعتبارات المختلفة والتصورات الذي يستبعد امتناع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين
لا يصلح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل الشخص مستند عندنا الى الاستعداد الجاري سائر الممكنات نعم لقائل ان الموجود كل فرد
على ما سبق من الشخص وعند بعضهم الى الجنس الاسمي في الخارج للقطع بانها اذا جعلت لم يكن الافراد الحصر ما لا يتعدد وهو الاسراك
والاسراك وان قبول التعدد ولا شرك في المفهوم الحاصل في الخارج فقيل ان قيل لا يلزم ان لا يستعد التعين لان الوجود
امر واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن يستعد افراد بحسب اسمه ولا يمكنه الواو وسائر الاسباب
مستعد التعيات واعترض بان الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود ما معه التعين لا ما به التعين فان قيل
يحكم العقل بالتعين عند الوجود الخاص مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا كقطع النظر عن الشيء لا يوجد سابقا وعند الوجود
لا بد من ما به وانما فاعليه او ما به او بالحال امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود
لا يقتضي الا معنا ما والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يثبت ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص

وهو وان لم يستلزم عليه الا ان يتطرق الى خصوص العلة كوجوب الحركة للجسم الرحمى وامتناع السكون له وقد يتطرق الى وصف
كوجوب حركة الاجتماع للكاتب وامتناع سكونه له وقد يتطرق الى وقت كوجوب الاغتذاء للقوة وقت المجاعة المحصورة و
وامتناعه وقت الشبع وقد يتطرق الى وجوب المحمول كوجوب الحركة للجسم الماضي بشرط كونه متحركا وامتناع السكون
له

والموصوف بالذاتي يعني اذا اخذ الوجود نحو لا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري
تع وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة الثبوت الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب
الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه يطرأ الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته يطرأ
اليه كالفردية للاربعة فلا يرد الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية يطرأ الى نفسها
لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضاء الوجود بالذات لتلزم المحال وبهذا يسقط ما ذكره الواقف من ان الوجوب والامكان
والامتناع الثبوت عنها غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا ومواداتها والا لكان لوازم الماهيات
واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فاللازم ممنوع او لذات الماهيات فبطلان التالي
ممنوع فان معناه بها واجبة الثبوت للماهية يطرأ الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وكانه تخيل بعض العصاة اخذوا
عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب والمتبع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد الكتابة بل
معناه ان ما صدق عليه هذا يصدق عليه ذاك او يحمل والمحمول على ان الاول من قولنا يوجد ذاك ويصدق
عليه ويحمل وكون ذلك الامر العيان وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد

والامكان ذاتي لا غير اذ الامكان غير بالامكان السلبي بنفسه واختياره وممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم الاول يعني الضروري
الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو ممكن بالضرورة وهذا معنى الانقلاب وقد يوجد بمعنى سلب
ضرورة الوجود لا الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو لا الامكان الخاص لمقابل الوجوب والامتناع بالذات
وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب وهو لا الامكان الخاص ولا امتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن
العدم وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع وهو لا الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب
انه ممكن الوجود وهذا هو المواضعة للغة والعرف ولهذا يسمى بالامكان العام فان العلة تنافي من نفي الامتناع عن امكان
الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد يسمى الكبرى من الاقسام الاولى ان الامكان
العام مفهوما واحدا ثم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم
وهو يفيد حدا اذ لا يفهم بهذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه
نفي الوجوب والمطابق للممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والممكن الذي اخذ فيه ان الوجود
منه فرد واحد وهو امتناع عن كالواجب وبالاسمى ما يقابل على قابل كون بعض الاقسام اخص من بعض الاخص من ان يوجد هذا
يصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه يكذب لان كل ما ليس بممكن خاص هو اما واجب او ممتنع وكل منهما
ممكن عام فيلزم ان يكون كل ما ليس بممكن عام هو ممكن عام وقد يفسر بالنظر الى استقبال المعنى جواز وجود الشيء في المستقبل
من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء اخلى من الضرورة كان احق باسم الممكن
وذلك في المستقبل اذ لا نعلم حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه يعلم فيهما وجود الشيء او عدمه وفيهم
من اشترط في الممكن بالاستقبال العدم في الحال لان الوجود ضروري مع الكون وزمان العدم ايضا ضروري مع الكون
وكما انه ممكن في جانب الوجود والعدم وكذا ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الكون عدم ذلك العدم يخرجه الى
جانب الامتناع فيلزم اشتراط الكون عدم فيلزم ارتفاع التقسيم لاجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان
الاستقبالي امكان حدوث الوجود والمراد في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم

الخلو كبر
انما او يكون
كسبه و
الكاتب
الكاتب
الكاتب

يلزم اسناد الوجود في الحال بل الواجب الامكان الاستعدادي اذ حالة العدم بعينها امكان لطريان العدم وحدوثه بشرط الوجود
في الحال مع امر لزوم محال فهو واجب اشار الى الامكان الاستعدادي وهو ثبوت الماهية للماهية الماهية الصور
والامراض بحسب بعض الاسباب والشرائط بحيث لا يحتاج الى حدوث الوجود لكن اصل عدم تمام العلة او معاوقة شيء وضعا
بحسب الصور من الحصول والاستعداد بناء على حصول الكسر ما لا يدعه او التعليل لا استعداد الاسباب الكاملة للتنقيض
لم الحكمة لم المضمر والاستعداد الكمالي اذا قيل الجنس لم التعليل ويمكن الى شيء وهذا الامكان ليس الا ما لا يمكن كالامكان
الذاتي بل هو جزء العدم كحدوث بعض الاسباب والشرائط ويتقدم بعد الوجود كحصول الشيء بالفعل وهو
الامكان بمعنى ان الماهية اذا لا تعدد مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا لا تعدد مع عدمها او عدم علتها
كانت ممتنعة بالغير واما بعوض لها الامكان الصرف اذا لا تعدد لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها
بل اعتبر من حيث هي واعتبر نسبتها الى الوجود ثم حصل من تلك المقايسة معقول هو الامكان فالامكان
معتبر عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعليل بان لا تعلق للماهية ولا لعلتها وجودا او عدما لا
الجميع بنفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير الهم الا على الهي
من حيث الواسطة والغير بان بمعنى ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير تنشأ كان من امر الغير دون
الاول لان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا معنى تعليل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع
مضافا الى المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر لكن
الاستعداد بمعنى لم يكن ما يمكن وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او
الى العدم امتنع صدق احدهما على ما صدق عليه الآخر اذ لا شيء مما يمكن وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يمكن عدمه يمتنع عدمه وهو
ظاهر ومنها منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات لكن الممتنع بالذات الممتنع
الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير ما يجوز اسلاب احدهما الآخر فان منعدم الوجود
الواجب بالغير لا يعاند علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير
بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان منهما انضمام الجمع صرورة امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا
بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع اسلاب احدهما عن الآخر لان ما بالذات لا يزول بالغير وكذا الوجوب
بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع لجمع امتناع الاسلاب اما منع الجمع
فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ما لا يكون واجبا بالذات او الممتنع بالذات ولا انهما الواجبا
فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات لا بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير
عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الاسلاب بالذات والامتناع فظاهر وقد يستدل على امتناع الجمع
الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا
انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر ومن الامكان والوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود
او لا والثاني اما ان يكون ضروري العدم او لا فالاسلاب الاربع وهذا الحصر منفصلات كل منها مركب من الشيء
ونقيضه وكذا كل منفصلة يكون من اكثر من حدين مهملة منفصلة على ما يدور موضوعه والاعراض بضروري الوجود
والعدم ليس بشيء لانه مفهوم ذاتي لا يحتمل العدم لكن الاضرورة العدم وهذا الكلام على قولنا كل مفهوم
اما ماهية او منفي عنه ماهية وهو ما يصدق عليه مجموعهما او ليس بماهية ولا منفي عنه ماهية فيصدق هذا

المفهوم منفي لا غير وفي الواجب والممتنع والممكن لا اسلاب محال لان ما بالذات لا يزول بالغير فلم الاخير
ان يكون بعض الذات يحصل الاوقات فلما لانه ح لا يكون بعض الذات بل مع ذلك الاوقات فان حصل
الحادث جميع من سؤال لان الازلية تنافي الحدوث ثم سلمنا ممكنا فما لا يزال ويكون الحادث معدوما ممكن قبل وجوده
ثم سلمنا بعد وجوده مستمرا ضرورة امتناع العلة على حصول الحاصل وحصول عرضه اول ما فهو لكن من الازل ان الامكان
قبل الحادث فلا نزاع انه يصير ممتنعا فما لا يزال بل الحادث من الازل حيث ازلا وابدا فاذا ثبت الامكان بانه للحادث
والامكان الازلية مستمر عند دائما ولا اسلاب اصلا وعن الثاني بانا لا نسلم ان ما بالذات لا يزول بالغير بعد وجوده يصير
مستمرا بالذات بل انما يمتنع بالغير لانه يزول بالغير لانه يزول بعد معدوما كما كان اذا حصل الوجود
وانه من الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة للكل النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان
جواز او حجرا او كاتب من حيث انها النسبة في نفس الامر تسمى بالنسبة ومن حيث انها تتعلق او تتعلق بها تسمى
حيث النسبة سواء كانت الثلاث بان تكون منها كقولنا الانسان جواز بالوجوب وصدق مصدق للنسبة
او تكون بها بان تكون لم منها او اخص لو ما ما وح قد يصدق العقيدة كقولنا الانسان جواز بالامكان العام وقد
يكذب كقولنا الانسان جواز بالامكان الخاص وانما لم يعتبر واعلى المواد بل جاوزوا الى الجهات لما من التفاصيل
لان العرض من معرفة القضايا توسيع الاقسام لا تسمح ح الشيء ومن لا تحصل من التقدير ما يحسب مواد ها الناس
بل يحسب جهاتها المعتبرة عند العقل لم لا يهم متردد من ان التعبير في الباب هو الربط الكلامي حين يحكم فيه الحيوان الى
الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان جواز بالنفس كقولنا او لا من الكلامي والسلبي حين يحكم الكاتب في قولنا الانسان
جواز هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بكاتب هو الامتناع وهو الجهة سواء لم يلم المجموعين على ان الكل في الوجود
او لا وجبا رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء غير بها او لم يغير وسواء كان احد طرفي الامور
او غيرها حين ان قولنا الباري تع واجب وموجود في نفس الوجود وجودا وقولنا اجتماع النقيضين
ممتنع ومعدوم في نفس الوجود ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا وهو موجود او قولنا الانسان موجود في نفس الوجود ممكنا
وموجودا اما دام كان المحمول احد طرفي الامور معدودا لا اعتبار ان يعتبر وجوده والمحمول لا فرق هو الرابطة والوجوب
او امتناع او امكان هو المحمول او فرق المحمول ويكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعها بالاخر
اذا الحدث وانما اذا اخذ الوجوب والامتناع غير متن ما الامكان وممكن الوجود لنفس يحسب لنفس يكون ممكن الوجود
في نفسه وممكن الوجود في نفسه فلكن وجوب الغير كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذات المستعدة وقد يمكن كسوالب الحكم
وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لنفس ممكن الوجود في نفسه من غير تعيين لا حقا في ان الامتناع اعتبار عقلي
وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان لكان غير الزوال
يجر الى ذاته فلم يكن الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الاسلاب والواجب بالذات الوجوب فيصل الكلام الى
وجوده ويلزم التسلسل في امور الغير سر الوجوب معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل جاريا في الوجود
والبقاء والقدم والحدوث والوجوب والنفس والبعض والموضوع والمحمول وكل ذلك حقا صاحب السلوك
قانونا في ذلك بيان كل ما يكون فيه مسلسلا مرادا في كل ما يكون فيه بحيث يكون ان فوق شيء من موضوعا بالكل
النوع فيكون مفهومه بانه تام مفهوم محمولا عليه بالمواطاة وبان وضعا عارضا له محمولا عليه بالاسناد يلزم ان يكون المطابق
لا يلزم التسلسل في امور الوجوب والعلم لكن امور الوجوب مفهومة لنفسها ما علم لكن السواد سواد اسود والعلم
عالما والسلوك لا لما فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب عين ومن ما يلزم الامر انه لا علة فاما كيف الحكم لتلزم
التسلسل وكذا السواد في قولنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة والعلم بان الوجوب اذا كان واجبا

كان حمل الوجود عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواحد الا مالا الوجود واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى
بمعنى ان له وجودا والوجود واحد بمعنى انه وجود ولا امكان فمعنى انه امكان ان اريد ولكن لم يمكن له مانع ولم يتصور فيه نزاع
نعم يصح ذكر هذا الامور لاعتبار بان تعتبر العقل اذا وضعا ما يصدق عليه ما يطابق الاعتبار من غير تعدد في الخارج وقوله
في الكتاب وجاب موجه اخر يدفع عن هذا المنع وهو ان الوجود والامكان والوجود والوحدة والشيء ونحوه ذلك حالها
واحد في انها امور موجودة عند الاعتبار عندنا وكل موجود فله حقيقة وحقيقة وشيء ووجود او امكان وعدم او حدوث
فلو كان الامكان عينا لامكان موجودا لكان له وحدة موجودة لنا امكان موجودة او حقيقة وعلم جرا فيلزم التسلسل في وحدات
الامكان وامكانات الوحدة التي هي امور متحققة في الوجود مع القطع بان ليس الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم تسلسل
من وجودات الامكان وامكانات الوجود وامور من جنسها الامكان وامكانات التشيء على هذا فيلزم الامكان
هنا مظنة اشكال وهو انا نعلم بان الباري تع موجود وواحد وشيء ووجود وقديم وباق في الخارج لا في الذهن
فقط وكذا الامكان للانسان وحدوثه وكثرته وكذا ذكر اشارة الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجود والامكان
وغيرهما امورا متحققة في الخارج لجواز تصورها عند ما بالموضوعات كما في الجسم لان معنى قولنا الباري تع واحد في الخارج
انه يجب ان ينسب العقل الى الوجود حصول معقول هو الوجود ومعنى قولنا الانسان ممكن اذا اردنا نسبة الى الوجود
حصول معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متحقق او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه يجب ان ينسب
العقل الى ذات المفهومات كانت النسبة منها سلبا لا السلب وهذا ما يقال ان اسماء هذه الحيثيات في الخارج لا يوجب
اسماء الحيثيات في الخارج كما في قولنا زيد اعمى وقد يستدل كون الامكان اعتباريا لا يحقق له في الخارج
حالا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول
انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان
المتبع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم وهذا بناء على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم
واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم وفيه ذكر هذا غير مرضي بان اسماء بعض جزئيات المفهوم لا تكون
موجودا بوجوده بعض الجزئيات كسائر الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال
بالضرورة بيان الملازمة من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا اما بالواجب كان محتاجا
الى موصوف ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه والا كان لازم الوجود
نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الوجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن
في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف فالمؤثر واجبية الامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا نظرا الى الاول لان
المحتاج الى الواجب ممكن والجواب اما لا نسلم ان الوجوب ما به الواجبية بل نقيضها وان الوجوب على تقدير امكانه
جائز الزوال في نفسه واما نمنع كذا لو لم يكن معتبرا في الواجب كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده
وسائر صفاته لذاته وان سميت كلامنها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف
لان المتبادر من الوجوب بمعنى ضرورة الوجود وامتناعه ولا خفاء في انه اذا كان امرا فهما موجودا كان زائدا
في الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب يتقدم عليه
بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا او واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فلذلك
الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره سلسل الكلام اليه وتسلسل وهو
الصعوبة دفع لما يقال الوجوب الواجب بذات الواجب لا يوجد الزائد لو كان الامكان موجودا وهو وصف
عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم

بط للعلم بضم قولنا ممكن فوجد دون العكس والجواب انه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية
بمعنى الاحتياج اليه مدفوع بان المتبادر من الامكان الذي هو نقيض الممكن ووجوب ~~فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى~~
الاحتياج فيكون مباينا لها عنها الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف
بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه الملزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به
فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو باطل اولا وبغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون
مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل انقلاب السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون
مباينا لهما فقبل تحقق تكون مباينا واحدا ومتحدا وبعد تحققه يصير مباينا وهو معنى الانقلاب فان قيل معنى
كونه اعتباريا رفضا تكون مباينا واحدا ويلزم المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق لم يكن منه وبين الماهية تعدد وما خوذ الانتزاع
العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية
واما بيان الكشف اجمع المخالف قد يستدل بان العقل يسبق الوجود والوجود وهو اعتباري العقلي
والجواب ان السابق انما دل على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجودين
او عدمين وسكوت المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما
لم يتواردا على محل واحد لانا ~~اقتضينا~~ اثر العموم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو تحقق الوجوب
انه لو كان عدميا لزم كون العدم موكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب اكد الوجود واقتضاء واللازم
باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يوكد والجواب انه ليس هذا محضا ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري
منتزع من ضرورة الوجود واقتضائه فيصلح موكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين
لان بعضهما اعني اللاوجوب واللاامكان ارتفاعهما صادقان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجود لا يصدق
على المعدوم وكون النقيض عدميا معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه
منتزعا من وجود بعض افراده كالانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالموجود والوجودي
ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم كون النقيض عدميا وهو واضح كالاستلزام والاستلزام
والعين واللازم وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفرد ان لا يصدقا على شيء
حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء كان مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه فلو كان النقيض
عين الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا الامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك
ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في انفسهما بمعنى ان لا يصدق النقيضان المتنافيان في نفسهما ولا يستلزم ذلك
بان يكون مسبوقا بامر عدمي وهذا ليس بممكن وهذا كسائر السلب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها
في الموجودات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي انفسها باعتبار صدقها في نفسها وثبوت عدمها لانها حصلا اذا
قلنا الانسان اخص من الحيوان معناه ان كلما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية
اخص من الدائمة معناه ان كلما صدق الضرورية من غير عكس لا من غير عكس بمعنى ان كل موضوع
ويحمول يصدق فيهما الايجاب الضروري يصدق فيهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق فيهما
الايجاب الدائمي يصدق فيهما الايجاب الضروري ~~وليس كل موضوع ومحمول يصدق~~ والامكان عدمي لا يحقق لها الا بالعقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا بعد فرض العقل
واعتبار ومعنى الوجوب واللاامكان لان ما لا يحقق الا باعتبار العقل لا يكون وصفا للشيء الا باعتبار
واللازم بط للعلم بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا
لا نسلم الملازمة بجواز ان يكون المحمول مما لا يحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع واعتباره ضروريا

في نفس الامر مع انه لا معنى للعدم ولا مساغ الا بمعنى العقل وكذا هذا الوجوب والامكان عندهما والمكان الشيء
واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر يجب اذا نسبه العقل الى الوجود حصل مفهوم هو الوجوب او الامكان
السؤال انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل
او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في نفسه لا امكان والجواب
الجمع فان معنى قولنا امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموصوف عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك
الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان شيئا ذلك على انه لا مانع في الاعدام احسب بان المعتبر العقل ضرورة
وهو كاف فان قيل سوء الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فحالا يكون ما يتاخر في نفسه لا يكون ما يتاخر فيه فلنا نعم لكن حصوله
للشيء في الخارج كما في الجسم واما لكن يكفي على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد الحي والعنقاء الموجود
واجماع المتصفين جميع فلا فان صدق الصادق على الشيء بعضها سوء وبعضها سلب
من خواص الممكن انه محتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يرجح احد طرفيه الا المرجح ولا لازم بذلك المعنى
بل يتبادر منه هو منها هذا قد يحمل الثاني تفسير الاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تصور معنى الموضوع والمحمول
ومن غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان الملازمة بين وجوده
وعدمه ليست لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل يجب وجوده اتفاقا فلنا هذا ما نظهر
بطلانه ما في السماء والبداهة الحكم به من الاتفاق منه النظر والاستدلال ثم اختلاف ما نفس الحكم او في بداهته والتعاون
بينه وبين قولنا الواحد نصف اثنين لا ينافي البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الحكماء من ان اشرف جزء
العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وقصر افعال الحكيم باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها
ما يقتضي ذلك وان قدرة الصانع بعد ما فعل بالفعل او التوكيد من غير مرجح فليس من مرجح الممكن بالمرجح بل من
مرجح المختار احد المتساويين من غير مرجح وهو لا يقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا استند عندنا
اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالاتفاق في دون الاختيار فلا يكون
وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يضرون باستناده الى اسباب فاعلة لا الطالع
على تفاصيلها فمن الجهل لم يعلم احد من بعد بوقوع الممكن بلا سبب ولا يستدل الفلاسفة
بان الحكم باستناد الشيء الى المرجح كسي استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم
بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم ترجيحا
وهما متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات لا ينافي الترجيح بحسب الذات وهو غير لازم
فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا بالسلب فلنا نعم الجواز ان يقع بحسب الذات
من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجيحه امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوده ما ولا بد له من محل
ونسبة الامر الناشئ عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الغائب فلا بد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود
لا محالة اذ لا يتصور تحقق الوجود مع كون الواجب هو العدم ولو سلم فقيام ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر
ضروري السلطان والمذكور في كلام الامام امكان الترجيح الوجوب وهما ملازمان بناء على ان احد الطرفين مع
وجوبه مع التساوي يكفي مع المرجح فالواجب لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما سبق
من ان وجود الممكن بمعنى وجوبه سابق ولاحق وهو نسبة من المؤثر ولا يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر
ايجابا والى الاثر وجوبا فيمتنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بسديد سما وقد قال الامام في المباحث
على تقدير كونه سوبا بمعنى غير وجوده للمؤثر انه مقتضى ممكنا عليه بوجوب ان تقدير عدمه دفع الاثر فالاولى

منع كونه اثرا عينا مستقلا الا ما يعم نفي الخارج فكونه ما عليه بوجوب ان تقدير عدمه دفع الاثر فالاولى منع كونه اثرا عينا مستقلا
الا ما يعم نفي الخارج فكونه ما عليه بوجوب ان تقدير عدمه دفع الاثر فالاولى منع كونه اثرا عينا مستقلا
من جانب المؤثر في الخارج فكونه امرا عقليا قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بعدمه ومن الوجوب سمه المؤثر من جانب الامام
مهما ان الواجب الممكن الى مؤثر فيه فيه ما لا يكون حال وجوده ومواقعه ايجاد الوجود ومقتضى آخر وحال علاقة هو
جمع بين النقيضين لمعنى العدم الذي حقيقته وما ذكرنا من الموانع من ان الثاني حال العدم لا لانه جمع
النقيضين ولان العدم في صرف ولا يصلح ايراد ولانه مستمر ملا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في
الثاني بعد تحقق الايجاد والا لا يصح ان الثاني حال الوجود ايجاد الوجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه الثالث
ليس بتام لان العدم ربما يكون قادرا لا مسمى الا بحالة الكلام احيانا والمراد ان الثاني حال الايجاد والاعدام
اما حال الوجود فمؤثر لانه ايجاد الوجود ولان العدم في حقيقته واما حال العدم فمؤثر لانه جمع النقيضين ولان العدم
في محض لا ما يؤثر لو اريد ذلك لكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا لا يستند
الى مؤثر العدم لا الوجود وهذا يشير ان ليس قوله ولانه في محض او قوله او لانه مستمر اشتباه على من الثاني يعني ان
بين الممكن لو احتاج الى مؤثر ما وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه في محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك
بناء السبب بعينها والمذكور في كلام الامام ان الثاني حال العدم فقط لانه لا اثر له فلا يتاثر لانه اما في الاثر او ملزومه
بناء على كون المعلول غير التابع بحسب الزمان والجواب ان الثاني حال الوجود فان الايجاد الوجود الموجود
الوجود الحاصل بهذا الايجاد وللامام استدلال كما في الثاني فان السواد قائم بالجسم ملا سود وهذا السواد وان اريد
موجودا حرسا بين وللامام لزومه فان الوجود الحاصل بالثاني مقارن له وقد عرفت ان الثاني حال العدم والاجمع بين النقيضين
لان الثاني عقيب ان ... الثاني بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايجاد ومعنى اصباغ الصفة ايجاد
آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستلزم وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر
صفة المؤثرية وهو معنى الثاني فكونه في ان عدم الاثر وكونه معنى اثر في الممكن خواجه من العدم الى الوجود ومن
انه لا يصح وقوع الممكن بلا مؤثر ومرجح بلا مرجح لما وقع والالزام بذلك الفروض في جعل النقيضان يرتفعان احد
الثاني في الخارج بالكل احد النقيضين والجواب من الشبه بتلك احد الكرتين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب
بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجيح احد طرفيه بلا مرجح بل من
ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح
امر ممكن وقع بلا سبب وهذا الخلط فلنا ممنوع بل الاولى بالاراده التي من شانها الترجيح والتخصيص ومنها ارادة الواجب
الممكن في وجوده الى المؤثر لا احتياج الى شيء عدمه تساويهما والالزام بذلك لان العدم في محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم
ان لم يصلح ايراد منعا للالزام فكذا ان تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لا يكفي العدم الى المؤثر
لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي عدم سالم عن المانع وان صلح ايراد منعا بطلان الالزام وهو كاف وتحقيقه
انه وان كان تعاصرا فالمعنى ان ليس له شائبة الوجود والعدم لكن ليس تناقضا فرضا بمعنى ان الاتصاف الى ما يتصف
بالوجود بل بعدم مضاف الى الممكن الوجود مستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند التعلق حسب حكم
بناء ما بين على عدم الاصلي او اتصف بعدم الطارئ بناء على عدم علة وجوده مسمى الاوطار ما كان قبل العدم الحكم
لا يصلح علة لان العلة وجوده لكونها بعض الاعلة لعدمه مستند الى موصوف وجودي ولانه لا ما يلزم الاعلام
فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا فلما تجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم في الحال لا يستلزم كون
المفهوم الكلي عدميا بحيث جزئيا ولو سلم فمعنى العدم لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق ما ذكر وعدم ما يتر

ان الممكن يستند وجوده الى الوجود لا بمعنى انه يستند عدمه الى عدمها ولا بمعنى لعدم المركب سوى ان لا يحصل شيء من اجزائه
او لم يحصل هذا الاخير لا بمعنى ان ايجاده الوجود او العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وعلى العدم
الى ذاته كما في الاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع انفكاكها والذي يدل عليه النظر الثاني
انه ان اريد بالاولوية الوجود او العدم مرجحة بالنظر الى ذات الممكن بحسب سلب ما سبب خارج فمطلقا ضروري لانه
لا يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الراجح خارجي فلنا صيرورة وقوع
استناد الى الاولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد بالاولوية قرب الى الوقوع لعلة شروطه وموانعه وكثرة اسباب
اقتضاء للوقوع او التقدم لا الى حد الوجوب لتلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يكون بحسب ذاته الا حظ العدل وحده لا يدل
على امتناعه بوجه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته مع تمكن سلب اولوية اما ان يمتنع وقوع
الطرف الآخر فيكون الطرف الاول واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا مما خلف واما ان يمكن وقوع
وقوعه اما ان يكون لا سبب مرجح فيلزم ترجيح المرجوح على الطرف الغير الاولى او يكون بسبب مقدر فيكون
وقوع الطرف الاول ممكنا فيلزم على عدم ذكر السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ما ذكر السبب
والجواب انه لا يلزم من توقف الوجود على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاته وذكر لان المراد
بالغير فلا يصلح اقتضاء الذات ان الممكن بعض ساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون
الممكن بعض ساوى الطرفين بل لا يتصف وقوع احدهما ولا انتفاء احدهما الا الى حد الوجوب والجواب انا لا
ما نريد المراد بالاولوية الغالب ان لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يكون الاولوية الوقوع على
ممكنا كان الطرف المساوي ضروريا لذات الممكن لا الاولوية ذاته لعدم عدم ذكر السبب ولان ما لذات لا يزول بالغير وان
والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال الاولوية الوجود او العدم بالغير كونه ضروريا لذات الممكن وجوب الممكن
او امتناعه وذكر لا يلزم بحسب ان بعض ذات الممكن الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه مطلقا على كونه ضروريا للذات وجوب الممكن
بالمعنى الاسباب فارجعه ينتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وكذا الاولوية الذاتية نكالها بالوقوع
فان نظر الطرف الآخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه عند امتناع الامكان وقوع الطرف الاولى ان يكون
مع استمرار الحال حينئذ وجود الاولوية حينئذ لا مرجح فيكون بحسب صدور من الفاعل وهذا
وجوب سابق بعد ما وجد ليس عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لا يوجد الضرورة بشرط المحمول
فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات لعدم الاحتياج اليه فلانه اما ان
سواء لا احتياج في الوجود والعدم وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متغايرين في الخارج فيتوقف احدهما
على الآخر والا كان الوجوب صفة الوجود ممكنة مغايرة لا معدما او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل
لظهور انه لا يتوقف بعض الوجود على بعض الوجوب بل ربما يكون بالعكس على المراد السبق بمعنى الاحتياج في
اعتبار العلل عند ملاحظة ذلك المعاني واعتبار الترتيب بينها فانه يحكم عقلنا انه ما لم يحكم عقلنا على الممكن
لم يحكم وما لم يحكم لم يوجد فان قيل كلام العقل بعد الترتيب لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة
قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون معدما عليها لا ما خرج
ناقصة فهي جميع ما يتوقف عليه الوجود بان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يتم مما تصور

ان الممكن

ان الممكن لا يستند وجوده الى الوجود لا بمعنى ان عدمه الى عدمها ولا بمعنى لعدم المركب سوى ان لا يحصل شيء من اجزائه
او لم يحصل هذا الاخير لا بمعنى ان ايجاده الوجود او العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وعلى العدم
الى ذاته كما في الاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع انفكاكها والذي يدل عليه النظر الثاني
انه ان اريد بالاولوية الوجود او العدم مرجحة بالنظر الى ذات الممكن بحسب سلب ما سبب خارج فمطلقا ضروري لانه
لا يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الراجح خارجي فلنا صيرورة وقوع
استناد الى الاولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد بالاولوية قرب الى الوقوع لعلة شروطه وموانعه وكثرة اسباب
اقتضاء للوقوع او التقدم لا الى حد الوجوب لتلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يكون بحسب ذاته الا حظ العدل وحده لا يدل
على امتناعه بوجه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته مع تمكن سلب اولوية اما ان يمتنع وقوع
الطرف الآخر فيكون الطرف الاول واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا مما خلف واما ان يمتنع وقوع
وقوعه اما ان يكون لا سبب مرجح فيلزم ترجيح المرجوح على الطرف الغير الاولى او يكون بسبب مقدر فيكون
وقوع الطرف الاول ممكنا فيلزم على عدم ذكر السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ما ذكر السبب
والجواب انه لا يلزم من توقف الوجود على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاته وذكر لان المراد
بالغير فلا يصلح اقتضاء الذات ان الممكن بعض ساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون
الممكن بعض ساوى الطرفين بل لا يتصف وقوع احدهما ولا انتفاء احدهما الا الى حد الوجوب والجواب انا لا
ما نريد المراد بالاولوية الغالب ان لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يكون الاولوية الوقوع على
ممكنا كان الطرف المساوي ضروريا لذات الممكن لا الاولوية ذاته لعدم عدم ذكر السبب ولان ما لذات لا يزول بالغير وان
والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال الاولوية الوجود او العدم بالغير كونه ضروريا لذات الممكن وجوب الممكن
او امتناعه وذكر لا يلزم بحسب ان بعض ذات الممكن الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه مطلقا على كونه ضروريا بالنظر وجوب الممكن
بالمعنى الاسباب فارجعه ينتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وكذا الاولوية الذاتية نكالها بالوقوع
عند زوال اما لا بد من ذلك بعض انه لا يكون في الوقوع بحيث لا اولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب
مع استمرار الحال حينئذ وجود الاولوية حينئذ لا مرجح فيكون بحسب صدور الفاعل وهذا
وجوب سابق بعد ما وجد ليس عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لا يوجد الضرورة بشرط المحمول
فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات لعدم الاحتياج اليه فلانه اما ان
سواء لا احتياج في الوجود والعدم وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متغايرين في الخارج فيتوقف احدهما
على الآخر والا كان الوجوب صفة الوجود ممكنة مغايرة لا معدما او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل
لظهور انه لا يتوقف بعض الوجود على بعض الوجوب بل ربما يكون بالعكس على المراد السبق بمعنى الاحتياج في
اعتبار العلل عند ملاحظة ذلك المعاني واعتبار الترتيب بينها فانه يحكم عقلنا انه ما لم يحكم على الممكن
لم يحكم وما لم يحكم لم يوجد فان قيل كلام العقل بعد الترتيب لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة
قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون معدما عليها لا ما خرج
ناقصة فهي جميع ما يتوقف عليه الوجود بان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يتم مما تصور

صيرورة الوجوب

عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وح يتعين ولكن ملتزم اذ لا كان من اختيار من عالم العالم بتحقق
بد الاعدام يعني الاختيار ويكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه
والمتصف بها جميعه هو الوجود واما الموجود فيتصف بهما معا والقدم معناه العدم السابق
بالوجود وعدم والمسبوق بحادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد
مر ان القدم عدم المسبوقية واما الحدوث المسبوقية وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وقد
هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فمراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه
اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا
بالعدم ولا عكس والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما بعده بعد ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس
قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي
اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والعدم
اوجده بالذات بمعنى ايجاد الواجب بمعنى انها لا يستقر الى غير الذات واما العدم فجعله الفلاسفة
شاملا لاكثر من الممكنات كالمجردات والافلاك وغيرها بناء على ما سبق الى المتكلمون من الصفات الاربع فقط
حيث قالوا ان ما سوى الله انه بصفة حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في الموجد فقالوا القدم
الزماني ايضا ما سوى الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة العدم الا ان العالم صح ما يحال اسموا بدع
احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وادوا بها
قالوا قائمة على الاربعة ممتنعة للذات في الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في
المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا بهم بالمعنى لانهم قالوا احوال الذات المذكورة
ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل اصول متعددة والقدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في
عليه الحكيم المحقق بانهم يقولون بان الوجود والثبوت والاحوال الاربعة مع وجود الذات في الازل
وكيف لا يلزم من تفسير العدم بالاول الوجود الا ان يفسر العدم بالثبوت والاحوال الاربعة فيما
الامام والامعنى للعدم الا ذلك وقالوا هذا غير ضائر اذ لا يتعين بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى
بين الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحق والعلم والقدرة فلا يلزم عن سائر الموانع
مع استناد الى المختار بمعنى ان الزائد المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القدم اما موجب الى
مالا يتناهى فلا وهذا منفي عن الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما يلزم الموانع من الامدي ان قال
سبق الايجاد مقصدا لا يستلزم الايجاد اما حوادثه بها بالذات ان الزمان وهي حوادث الزمان قديما فلا
يوجد في كتاب الاختيار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب
وتكون بان معنى الوجود فلا تقدم الا بالذات كما في حركة الفلك الدائمة والحركة الحادثة على وفق المستند قائلا
لا يمتنع استناد حركة العالم الى حركة الفلك بل ما معلولان لامر خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة
لم يذهبوا الى ان القدم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والا الى ان المبدأ الاول ليس قادرا مختارا بل الى
ان قدرته واختياره لا يوجبان كسبا في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختار من الحيوان والكاملة
المحسوس من ذوي الطباع الحيوانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وهو ايضا
خسران هذا اصرار عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع دون الموجب لكونه

بالغير وبالحدوث المسبوقية وبمعنى ذاتيا ووجود الغير والعدم في الوجود تقدم العدم

الوجوب والقدم والحدوث
والمتصف بها جميعه هو الوجود واما الموجود فيتصف بهما معا والقدم معناه العدم السابق
بالوجود وعدم والمسبوق بحادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد
مر ان القدم عدم المسبوقية واما الحدوث المسبوقية وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وقد
هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فمراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه
اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا
بالعدم ولا عكس والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما بعده بعد ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس
قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي
اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والعدم
اوجده بالذات بمعنى ايجاد الواجب بمعنى انها لا يستقر الى غير الذات واما العدم فجعله الفلاسفة
شاملا لاكثر من الممكنات كالمجردات والافلاك وغيرها بناء على ما سبق الى المتكلمون من الصفات الاربع فقط
حيث قالوا ان ما سوى الله انه بصفة حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في الموجد فقالوا القدم
الزماني ايضا ما سوى الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة العدم الا ان العالم صح ما يحال اسموا بدع
احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وادوا بها
قالوا قائمة على الاربعة ممتنعة للذات في الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في
المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا بهم بالمعنى لانهم قالوا احوال الذات المذكورة
ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل اصول متعددة والقدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في
عليه الحكيم المحقق بانهم يقولون بان الوجود والثبوت والاحوال الاربعة مع وجود الذات في الازل
وكيف لا يلزم من تفسير العدم بالاول الوجود الا ان يفسر العدم بالثبوت والاحوال الاربعة فيما
الامام والامعنى للعدم الا ذلك وقالوا هذا غير ضائر اذ لا يتعين بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى
بين الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحق والعلم والقدرة فلا يلزم عن سائر الموانع
مع استناد الى المختار بمعنى ان الزائد المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القدم اما موجب الى
مالا يتناهى فلا وهذا منفي عن الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما يلزم الموانع من الامدي ان قال
سبق الايجاد مقصدا لا يستلزم الايجاد اما حوادثه بها بالذات ان الزمان وهي حوادث الزمان قديما فلا
يوجد في كتاب الاختيار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب
وتكون بان معنى الوجود فلا تقدم الا بالذات كما في حركة الفلك الدائمة والحركة الحادثة على وفق المستند قائلا
لا يمتنع استناد حركة العالم الى حركة الفلك بل ما معلولان لامر خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة
لم يذهبوا الى ان القدم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والا الى ان المبدأ الاول ليس قادرا مختارا بل الى
ان قدرته واختياره لا يوجبان كسبا في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختار من الحيوان والكاملة
المحسوس من ذوي الطباع الحيوانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وهو ايضا
خسران هذا اصرار عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع دون الموجب لكونه

امكن هو عدم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد سائر العدم اليه بل الوجوب لم يكن معلولا لسائر
ما عدا ربه بالذات او بالوسائط القديمة والا لكان وجوب بعد وكذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في
ووجد مما لا يزال مع استمرار الحالين يكون الى تمام العلة واستند الامام على مقدمتهم على امتناع استناد العدم
الى الموجب ارضا بان ما شيء من شيء يمتنع ان يكون حال بقاء والا يلزم اتحاد الموجود فيعين ان يكون حال حدوثه
او عدمه مكونا حادثا بالاعتبار وجوابه ان الممتنع اتحاد الموجود موجودا حاصل بغير بعد الاتحاد وهو غير لازم وان
معنى باشر الموثر في الشيء والتمام اذا حال بقائه بمعنى ان وجوب بقائه الى وجود المؤثر وعدم بدوامه
من غير ان يكون مسالك بحصل بالم يكن حاصلا فيلزم تحصيل حاصل والعدم يمتنع بتعذر عدمه لما امتنع استناد
القدم الى الفاعل يكون بالاختيار فحاسب عدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند
الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كالمعلول الاول او بوسائط عدة كالثاني والثالث الى سائر الى امتناع السلسلة
واما ما كان يمتنع عدمه لانه لا كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان
عدم الواجب وهو محال فان قيل العدم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكان الدائمي
كما ان الانكو وكل لذاته بل التمام عليه للموجد بعد ما لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته
عدما يمتنع العدم وايضا لكن على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات فلزم يمتنع استناد اليه
بطريق الاختيار وشعر الاثبات قلنا على اصحاب الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان فصفات الواجب وان كانت ممتنعة
الى ذلك لا تكون اثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولوسائط بالتأثير والتأثير لا يكون بين المتغايرين والا تغاير هنا
وسمي لذا زمان سان وزعم الفلاسفة ان كل حادث زماني موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة
ما يكون موضوعا للحادث ان كان غير صالح او هيولى ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وبالمدة الزمان سواء على وكل قديم
الذات والزمان لا معنى لنفي مثل هذا السؤال وبدء هذا النفس مثلا قديم الظهور سمي الله ولا معنى ان قيل كل حادث مادة لا الاتحاد
كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المادة والغير المماسة في الوجود صورة ان كلا منهما جزء مركب منهما وهو محال
لا سابق بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانصرام بل معنى ان الاتحاد يكون لكل حادث مستند قديم الى الحامل
الصورة والعرض اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتج على ثبوت الثاني بان الحادث قبل وجوده
ممكن الامتناع لا محالة وكل ممكن قبل امكانه وهو وجوده لما سبق من الاحاد له وليس يكون مركبا لكونه اضافيا بحسب فيكون عرضا
مستندا في محله الموضوع الذي هو نفس ذلك الحادث لامتناع عدم الشيء على نفسه والامر المستقل عنه لانه لا معنى لامتناع امكان
الشيء بالامر المستقل عنه بل متعلقا به هو المعنى بالمادة وما يوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون مثلا بالتأثير على
فاسد لانه يعلل بالامكان وهذه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذلك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس
الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الاول مفهوم بالممكن للعدم كالمواد والمحل ذات فانها ممكنة لذاتها امكانا
قابلة لها اذ ليس للعدم حالة ما قبل الوجود حتى يكون ممكنا لمعدوم بالممكن فان قيل امكان الشيء عند الفلاسفة
سلم فانه محل الصورة والاعراض لكن ذلك لا حاجة الى الكلام فما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال
والجواب ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا مستندا في محله
موجودا في الخارج وهذا مما يضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث مسبوق
بمحل الامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك حادث او امر يفتقر اليها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون
هذا من الاتفاق شيء لان المقابل للوجود والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وهي هو الى الذات اشارة
الى التباين بين الامكانين وهو ظاهر

الخالق للامكان الذاتي

احدهما ان الذاتي لا يتصف بامكان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يتصف لانه حالة متوسطة
كان الى ما يسر الموسر فيها والجاد بالحادث وثانيهما ان الاستعدادي يتعاوت بالقوة والضعف والامكان الاستعدادي المقصود
للانسان اقوى من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من جنسه الماء الساذج وهو من العنصر
وهكذا حتى ان السؤال الاول والثاني الحادث والاكثر الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف امكان
وجوده لانسان لا يتصف بالنظر الى العلة وكذا المفضية ملا فعاله الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي
لا يحتوي الى الامكان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء فيها ثانيا الامكان الفاعلي وجود الحادث سواء كان
بالصور والاعراض او معه كالنفس بخليقة بالقوة والبعد والشيء والفتور بحسب حدوث شرط وارتفاع
مانع مانع بهما بالنفي عند عدم الحادث زائلا عند وجوده لكون الحركة او وسائط الحركة عند الوصول الى نهايته وعلى
ذلك الزوال مواجب فيه ترددا

قال فصل اعلم ان للفلاسفة في هذا الامكان وجهين احدهما
ان المراد بالامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث مثل وجوده وجود ما يتعلق بموضوع موجود في الخارج وتقرير
ان الامكان لا حاجة له كما يحتاج الى وجود والوجود اما بالذات كوجود الجواهر في نفسه واما بالعرض كوجود الكم
اما الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض فهو امكان ان يوجد شيء آخر او يوجد له شيء آخر كالقياس للجسم والضوء
للجدار والبياض للسواد والاحتياج في وجوده الى موضوع حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات
وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذكر الشيخ ان كان ما يتعلق وجوده بالغير الى يكون بحيث اذا وجد كان موجودا من غير تأثير
والصور او مع غير كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشيء فهل وجوده بعض كون
ذلك الشيء ذلك الموضوع او معه بالنفي فهو صفة للموضوع من حيث هو كعرض في موضوع او صفة للشيء من حيث هو القياس
اليه كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء ما يتعلق وجوده بالغير بل يكون جوهرا بنفسه من غير تعلق بموضوع او مكان
فهل لا يكون ان يكون جوهرا وان كان امكانه فيه حد وهو ما يتعلق له الا علاقة له شيء من الموضوعات لعموم له وهو
محال لانه يعرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال باق ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي
محلا واستدل على ذلك بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن
ممكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والذاتي قائم
على صورة الحادث وتقريره ان العلم التام بالحادث لا يكون ان يكون ان التقدير وهو اوضح شرط عدمه والا لزم عدم
الحادث لان المعلول دائم يدوم علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوث
موقوف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويسمى موقوف الحادث على تلك الحوادث حال الاستعداد التسلسل ولان
مجموعها الحادث يتوقف الى شرط آخر حادث فيكون ذلك الحادث متعاقبة يكون بل يساوي منها
بعد اللاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات وتكرار وفناء الفلك وتحصل بحسبها للحادث حالات متقررة الى الكمالات
عن العلم الاستعدادي اذ المتفاوتة في القوة والبعد المتصف الى على ليس بنفس الحادث ولا امرا مستقلا عدما لما يعدم
بل متعلقا به المعنى بالمال وهذا ايضا ضعيف لاستناده على كون الشيء العدم موجبا بالذات اذ العلل بالاختيار
يوجد الحادث متى يعلق ارادته الله الى من ساعاته الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث

والحاصل ان الحكم اعلم كون الحادث مسبوقا بالزمان يوجهين احدهما انه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة
بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحسب لا يحكم المعدوم والمتأخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا المعنى لا يتبين على ان العدم امر وجودي
وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانه لا امر وجودي بل اعتباري يعرض للعدم الضاد الى كم بنفسه الوهم وحكم مردود

ان الامكان لزوم عدم الممكن من عدم الامكان

ان كسعدم الزمان

كما في الحكم الاعتباري حسب تحكم به الوهم بناء على ان ما يتناول من الموجودات متحققة انما يتبين على صحة الحكم بان هذا معدوم على ذاك الحكم
الحادث على وجوده والاحتياج في ان الحكم عقلي ضروري والزمان مفروض في العدم لا يعقله والجواب ان مبنى السؤال على اعتبار
كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى التعاقب ما ذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام العدم والتأخر
والمعية منحصر بحكم الاستعداد في خمسة يعني ان كلا منها يكون اما بالعلة كعدم حركة الباب على حركة المفتاح واما بالطبع
كعدم الحجر على الظل واما بالزمان كعدم الاسلام على الناس واما بالشرف كعدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسية
بان يكون الترتيب وعدم البعض على البعض ما خوذا من الكمية كهو في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان تكون ذكرية الامور
المعقولة وكل منها قد تكون بحسب الطبع وقد تكون بحسب الوضع وذكر كعدم الناس على الرقم وعدم الامام على المأموم وعدم
الجنس على النوع وتقدم بعض مباين على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون
ضعوا الحصر وبالاستقراء وتقضي تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس
بالعلة والرتبة والشرف ليس بالزمان لان الامس والاليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يعارضه بان الحصر في التقدم
والتأخر ان لم يجتمعا في الوجود وهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب اعتبار جهة بالرتبة والا فان لم يجتمع
المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم موثرا في المتأخر فبالعلة والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف
وجود المتأخر عليه فبالعلة او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالمتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان
بالنظر الى مدار تحديده فبالرتبة والا فبالزمان او ان المتقدم اما حسي يكون بحسب الامر فيه فالمتقدم اما باعتبار العصر واما
باعتبار تعاقبه والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مستوفيا بالتقدم
وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلة والثاني بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مستوفيا بالتقدم
فبالشرف والا فبالرتبة والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مستوفيا بالتقدم

المتأخر بأن يشتق بعض شروط المتأخر والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجود المتقدم ولا العكس
وأما بالنظر إلى وضع العدم والمتأخر فيتصور كل منهما معدوم ومتأخر ملازمة وجود أو عدم أو كونهما مضافين لكن أحدهما
أعراض مع واحد فإن نصاب المعدوم مثلا أنا موصوف المتأخر بالطبع لا بالعلية والزمان أو الوضع أو الشرف
وعلى هذا قياس سائر الأقسام والمعنى المشترك بين العدم بالعلية والعدم بالطبع قد يقال له العدم بالذات وقد
يقال له العدم بالطبع ويخص بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى العدم بالطبع بعدم بالذات بمعنى أن المتقدم مقوم
يحتاج إليه باعتبار الذات والمعدوم دون مجرد الوجود كما في العلية فإن ذات الشيء لا يتم ولا يعقل بدونه الواحد والأخص
ثم إن هذا إنما هو في المجرد دون الشرط فإن الحكم ليس بكلي على ما يشعر به عبارة المواقف ومن هنا
ترددوا اختلفوا في العبارات ثم إن معنى العدم والمتأخر والمعية على الأقسام الخمسة أو التسعة
لا يشترك اللفظي بأن يكون موضوعا لكل على حدة أو بالاشتراك بأن يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل لا على السواء كونه في العدم
بالنسبة بالعلية أقدم وفي العدم بالطبع حيث يكون بالنظر إلى الذات وفي العدم بالوضع بحسب شدة مسمى العقل فكان هذا
مبنيا على أن الكلي عائد إلى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان أو إلى الأولية فقط واللفظ موضوع بإزاء معنى مشترك هو كون الشيء
محتاجا إليه والأولية ليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد وهو أن للمتقدم أمرا زائدا لا يوجد في
المتأخر كالسابق في الذي بالعلية وكونه معتبرا في الذي بالطبع وكونه مقتضيا له في الذي بالزمان وزيادة
الكل في الذي بالشرف وقرب الوصول إليه من مبدأ معنى في الذي بالرتبة لأنا نقول ليس هذا مفهوم لفظ العدم
وإلا لصدق على كل من ينسب إلى آخر حتى يدل على أمر لا يوجد في الآخر وإلا لزم اشتمال على أمر زائد هو واحد
لا هو والمذكور فيما يأتي في كل مشترك لفظي بأن يقال لفظ الأعم مثلا موضوع بإزاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم أحد المعاني
في الوحدة والكثرة والمعنى أنها من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الأعيان لكن لها أساس في الوجود
ولا يمكن أن يتصور بها بدون حصوله لكن لم يأت بحرف فلا تعرف إن الألفاظ كما يقال الوحدة عدم الانقسام و
الكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام إلى أمور متشابهة والكثرة هي الانقسام إلى أمور متخالفة ولا خفاء في انتفاء هذا
وكما يقال الجسم الواحد والمتخالف وأما ما يقال إن الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي الجمع من الوحدات فمبني على أن
أمرا في عند العقل والكثرة عند الخيال لما كان الوحدة عدم الكثرة والعقل إنما يعرف المعدوم قبل ذي المبدأ والكثرة يوهم
صورتها في الخيال فينتزع العقل منها أمرا واحدا فيكون تفسير الوحدة والكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل
تفسيرا بالأعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة والحق لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى أن كل ما له
وحدة فله وجود وكل ما له وجود فله وحدة وجه ما توهم بعضهم أن الوحدة هي الوجود وموطنه لأن الكثرة حيث
كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على أن كلام الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين أحدهما
أنا نتصور ماهية الشيء ووجوده غير أن نتصور وحدته أو كثرته بل مع التردد فيه كما نعلم بوجود الصانع لم نثبت البرهان
وحدته ونعلم بوجود الفلك وماهيته لم نثبت كثرته وثانيهما أنا إذا اعتبرنا أنا واحد حتى صار ما
واحدا أو فرقنا ما أنا واحد أو أن كثير حتى صار ما كثيرا فقد زالت الوحدة والكثرة مع أن الوجود والماهية
بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة أو الكثرة نفس الوجود أو الماهية لما كان كذلك وقد يستدل
نقل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في أن الوحدة والكثرة وجودية أو عدمية وبيانه من الطرفين بوجوه
بعضها بأن المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بأن المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي
ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة أن الوحدة خارجة عن الموجود وإنما تعرض للأمور العدمية لصدقها على
الجميع وإنما لو لم يكن موجودة لما كان شيء واحدا لعدم الفرق بين أنا وحدة لا وجود لها وحدة له والظاهر فساده
ومنها ما أورده الإمام من أن الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لأنها المقابلة لها والكثرة إما أن تكون أمرا عدميا
ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن العدم للعدم المطلق وإما أن تكون أمرا وجوديا وهي عبارة

عن

عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدميات أمرا وجوديا وهو محال لا يقال والوحدة جزء منها فتكون وجودية لأنا نقول لما كان الوحدة
عدمية سواء كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات وأورد بأن سلك العدمي قد يكون عدميا كالأمثال
والأشباه وفي تمسكات المتكلمين أن الوحدة لو كانت موجودة لكانت موجودة مساوقا للوجود ولكانت
الوحدات متساوية في الوجود وتماثلا بالخصوصيات فتكون الوحدة وحدة وتسلسل والجواب أنه يمكن باعتبار
أن الوحدة عينها اعترافا بأنها من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الأعيان كما في الوجود والإمكان وغيرهما لا يقال
من الوحدة الانعدام لانقسام وفي الكثرة لا التأليف من الوحدات ورد بأن هذا ممنوع الدعوى ومعروض الوحدة
قد يسمى الوحدة وقد يعرض لبعض الوحدة كما يقال وحدة وواحد ووحدات كثيرة وليس فيها هذا بيان الأقسام
باعتبار المعروض منها على بعض الأمور اختلاف الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الأفراد وموضوع
الوحدة إما أن يكون معروضا للكثرة بأن يصدق على كثيرين أو لا فإن لم يكن فإما أن يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام أو لا
فإن لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة وواحد فهو الوحدة على الإطلاق وإن كان له مفهوم سوى
ذلك فإما أن يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام أو لا فإن لم يكن فإما أن يكون بحيث لكثير أن يشاركه في ذلك
أو لا فالأول النقطة والثاني المفارق وإن كان قابلا للانقسام فمعروضه إليه إما بالذات وهو الكم أو بالعرض
وهو الجسم فإن كان بسيطا مشابه الأقسام فهو الواحد بالاتصال وإن كان مركبا مختلف الأقسام فهو الواحد بالاجتماع
والحكم أن تقسيم الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال المعدودين يلتصقان بحد مشترك كالكلي الواحد
والجسم يلتصقان بطرفيهما بحيث يصير آخر جزء من الأول أول جزء من الثاني كان الالتحام طبيعيا كالكم مع العظم أو لا جزء السلسلة
قال الإمام الأجسام المتشابهة إن كان غير قابلة فصل فهو الأقسام فهو واحد بالاتصال لا يقال لا يمكن تصوره ومعقوليته لأنه
أن يفرض فيه أجزاء متلاصقة عند حد مشترك وإن كان غير قابل فهو الأقسام فهو واحد بالاتصال لا يقال لا يمكن
أن يتحد موضوعاتها بالفعل لأنا نشاهد من الناس من شابهه في جميع الأعضاء وهذا التقسيم مع أن واحد بالنوع واحد بالموضوع
مع أن الماء المتكثر بالتحقق واحد بالنوع لكونها مما يحمله بحسبه وبالموضوع أنها أعني الماء التي هي المحل للصور
والأعراض لا أنها وإن تعددت مواد فيها بالتحقق لكن تعود عند الاجتماع إلى أنا واحد مائي واحد وذلك عند من يقول
بالماء والأما كون إن الفوق لا تصير واحدة فقط ثم الواحد بالاجتماع قد يكون وحدته بحسب الطبيعة كالشيء الواحد قد
يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فإنه عبارة عن مقدار مخصوص
من الموزونات يجتمع من سبعة أسداس يسمونها درهما واحدا إسوارا كان مفصلا أو متصلا والنحو منها لا يسمى واحدا
إنما يجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي بيان الأقسام في أقسام الواحد العام وهو الذي يشتمل على جميع
ما يمكن له كحط الدائرة يحلق الحط للمستقيم فإن الزيادة عليه ممكن أبدا والمراد بجميع ما يمكن له من الكثير ولا جزء الأمر
زيادة وصاف والكمالات على ما قد سبق وما لا يكون إما في بيان بعض المتأخرين من الفلاسفة يسمى بالناقص في الطوالع
بغير التمام وفي بحث الإمام بالكثير هذا إذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثير وإن كان فلا بد من جهة واحدة
وجهة كثير لا يمتنع أن يكون الواحد بالاعتبار واحد واحد أو كثير أيضا جهة الوحدة إما أن يكون مقوما للكثير بمعنى كونه
جزءا غير حي وإما أن يكون عارضا وإما أن يكون هذا أو لا فالأول إما أن يكون مقوما للكثير بمعنى كونه
زيد ولم يجعل في الإنسانية أو جزءا معقولا في جواب ما هو على الكثير المحمول بحسبه وهو الواحد بالنوع كوحدة
والنوع من الحيوانية أو في جواب أي شيء هو وهو الواحد بالفصل وإنما يقال الواحد بالنوع بحسب الوحدة الإنسان
دون الذات والثاني إما أن يكون الكثير موضوعات لمحمول واحد كالنطق والبلغم للشاهد أو محمولات لموضوع كالكاتب
والضاحك للإنسان والثالث كوحدة نسبة النفس إلى البدن وبنسبة الملك إلى المدينة التدبير الذي

ليس عارضا للشيء بل للنفس والكل والافعال في ان الشيء محمول على النفس وان قلنا النفس كالمكان في التدبير بالتدبير محمول
عارض لها حمولا كالناس للعطش والبلح والحكم جهة الوجود موجودا لا يتصور الا بحسب كل بالموادا ما ولا
وبعض هذه الاقسام اولى بالوجود يعني ان الواحد معلول بالتشكيك دون الاشتراك او السوطي الكون موجودا واحدا
صيغا وبالاولية فان الواحد بالشخص اولى بالوجود من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالموضوع
ومن الواحد بالشخص بالاسم اصلا اولى بالوجود مما لا يسمى الى اجزاء متشابهة وهو ما يسمى الى اجزاء مختلفة
ولم يعد احد بالعارض في الاشتراك ولا قد يصدق تكون غير معلول وكذا الكيف يشير الى احكام منها ان الكيف
معلول بالتشكيك تكون ما كل عدد اشد منها فما دونه ومنها ان اول مراتب العدد ولا يصدق بمعنى ان لا يس عدد الواحد
ليس بعدد لصدق العدد وهو ركن المنفصل عليها دون وما قيل ان الفرد بلا اول اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج
بلا اول ليس بشيء ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والتطبيقية ومنها
انها مبالغة من الاحاد فاجزاء العشرة واحد عشر جزءا لا اجزاء وثلاثة او سبعة وثلاثة ادلا ارجحان
لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه يرجح بانه لا اقل منه ولان الاسم انما يطلق منه ولان تجرد زمان الواحد لوجب حصول
نوع اخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية
محصلة من العقل دون الخارج لانها ان اعتبر بالاقسام واحدى المسروق الى واحد في المعنى حكم العقل بحصول الاثنينية
لها من غير ان يحصل لها امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية من الواحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاما ان
تتزايد وتتمادى بان تنقسم اما ما حد ما او كل منها وهو محال بل لا يستحيل او المجموع فيلزم من كل منها شيء
منها وليس سوى الاعتبارية ومنها الحاد الاسس بان يقال شيئان متضادان متضادان واحدا الا بطريق الوحدة
بلا مضاف لكن اذا جمع الماء الى في اناء او الاجسام كالماء مزج الماء والتراب فصار لحما والسماء دكانا والهواء
صار ابا فلسان هواء واحدا او لا يسمى الكون الكثير سوادا وبياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الاخر الغالب
بعينه اياه ودكر الجوهر بلا وان الاسس سواء كانا ماهيتين او موجودين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما
ذاتي لا يعلل بالعلة اذ لكل شيء خصوصية ماهوية هو عين ذاته لخصوصية لم يبق حتى الى واعترض بانه لو كان
اسبدا لا يتقيد المتنافيين وان كان تبينهما فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يتنافيان كون الاختلاف ذاتيا مع
التزول دون الحاد الاسس اعتبار الاسس بعد الاتحاد ان كانا باقيين فيها انسان الا واحد والا فان بقي احدهما فقط
كان بداهة الاحد ما وبقاء الاخر وان لم يبق شيء منهما كان بداهة انها وحدوث ضد ثالث والا ما كان ملا الحاد
واعترض بانا لا نم انها لو بقيا كانا اسين لا واحدا والا ما يلزم ذلك لو لم يبق فعدل الى تقرير اخر وهو انها بعد الاتحاد ان كانا
موجودين كانا اسين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون منهما موجودا فان كان بداهة الاحدهما
وبقاء الاخر او بداهة انها وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نم انها لو كانا موجودين كانا اسين لا واحدا والا لزم لو لم
يكونا موجودين موجود واحد فلا يدفع هذا الاعتراض بانها لو كانا موجودين ما موجودين مكونان اسين لا واحدا والا
موجود واحد هو اخر اما احد الوجودين بلا ولا يتحقق بقاء انها وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانها موجودان
موجود واحد هو بعينه الموجودين لا اكثر صار واحدا اعلم لكن النفس عن هذا الدفع بانها موجودان
ضروريان والمذكور معترض هذا بعد لان تبينه بزمان بيان وتفصيل وانه ضروري لا يتفرون في محل النزاع
وبان اجتماع اتحاد الوجود ليس اوضح من اجتماع الكاتبين على الاطلاق ومن جواهر الكيف الحاصل
ماده لا يتصور الا بين متعدد وانما الخلاف في كيفيته ويقول العدد هل يستلزم التغاير فعند المعتزلة من اهل
السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومات وكذا المعدوم والموجود وعند بعض اهل
التغاير عدم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يصدق على المعدوم واما التعليل بانه لا تاثير في انعدام فيض
للعدوم من وجوه الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لا يستلزم الانفكاك

ودخل

ودخل الجسمان وان فرضنا كونهما واحدا فيه لا يمكن بان يوجد بدون الاخر لا يوجد فيه لا حد وكذا الصفة المعارضة مع موصوفها
سواء كان جدليا او حاديا لانها يمكن بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الجزء او بحسب الوجود
والعدم فلا حاصل الى الصفة يعود لنا من جزء او عدم على ما ذكر الشيخ وهذا الصور مشعر بانه يكون في التغاير الانفكاك حاصلا وان
الصفة التي لا تنفك عن الموصوف لا غير تغاير الصفة اللازمة لا الصفة وهل يكون الصفة الذاتية كعلم الصانع وقدرته بخلاف
مثل سواد الحبشي وبياضه الا ان عدم الوقوع في التمسك وهو ان قولنا الشيء الذي غير زيد وليس في يد غير غيره دراهم كلام صحيح لغة
وعرفا مع ان في الذكر اعتبار زيد وصفاته وهي زيد احاد العين واوصاف الدراهم لا تغيره وبين الصفات المفارقة واللازمة
ويقتضي ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الاشياء غير زيد فساد ثم وكيف يحكم على احد ان المراد بهذا الكلام هو ان
اخر زيد وعددا اخر فوق العين والمعترض على جريمة المعارضين بانه ليس كما ان العالم والصانع متغايران لانكار انفكاكهما
لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الاخرون بانه تكلم لا انفكاك من جانب وهذا ملتزم بعدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه جسد
لا يكون مانعا لانه يخرج بذلك عن الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة ولكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع
عليه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب الفعل دون الخارج فكما يمكن ان يفعل وجود الصانع دون العالم
كذلك يمكن ان يفعل وجود العالم ولا يفعل وجود الصانع بل يخلق بالزمان وهذا العبارة يوافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين
هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل مع خروج احدهما لا بانه كثيرا ما يقع موضع كل واحد منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون
جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه سواد فعلى هذا العبارة ملتزم بالمعارضة لكنهما لزم كون العرض الواحد الغير المتجزي مشتملا على معارضين لا يمكن
لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايرا من نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يفعل بدونه فيلزم
ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة لا عن بالاضافات ولا تغاير العالم بالتغاير
كونه معلولا للصانع من قبل الاضافات وهذا اورد على القائل بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك من المتضايفين الاخر
الخارج ولا بحسب الفعل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فاشتراط مواد اخر وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان لهما موجودين والغيران
لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الابوة والبنوة والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره
قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين لا جامع وصف الاضافة فيلزم موجودين والتغاير عدمي من خواص الموجود ومثل هذا
يدفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الكون مع العرض والا استطاعة مع الفعل العدم لا انفكاك وكذلك لانهما تغاير
الذات ممكن لا انفكاك في الفعل بل في الخارج اتضحا بان توجد هذا الكون بدون هذا العرض وبالعكس فما عدم من شيء العدم
بغاير الاعراض وان يحصل هذا الفعل على انه ضروري من غير استطاعة العبد وان يحصل هذا الاستطاعة عند هذا الفعل
فما عدم من شيء بان الاستطاعة بقدرة الله تعالى والعلم ان تعريف الاعراض بالتغاير مع العالم والحوادث بان المراد
لا انفكاك فعلا وخروج الاعتراض على ما ذكرنا واما على ما نقل في المواقف من عدم جواز الانفكاك بكونه جزءا وعدم
فيمكن ان يكون تعريفا لغيرين هو انه يمكن انفكاك العالم من الصانع جزءا او عدم الاستطاعة بحسب وعدمه وجواب الاعتراض
تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز انفكاك الصانع عن العالم دون الجزء والصفة دون الموصوف
والا يلزم ان يكون المراد جواز الانفكاك بعد العالم عند فقد من جزء وعدم لان الصانع مع الاستغناء عن العالم جزء
او عدم بحسب الفعل الصانع الاستطاعة بحسب وعدمه لا لان توجد الفعل اعم من الخلق وغيره وهو يلزم تغاير
الذات والصفة لجواز ان يفعل عدم كل دون الاخر بما ذكر في المواقف من ان توجد العالم مع الصانع لا استطاعة
لو كفى الانفكاك من طرف الصانع انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود وفعل المراد جواز الانفكاك بفعلا لا الاعم
فعل العالم بدون الصانع ليس على ما سبق لم يمكن اخذه وهو ان جواز الانفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود
اما يصح في الاوصاف المفارقة كالسواد في جسم فلا وفي كلامهم ما يشعر بان النوع الجامع هو الصفة اللازمة
على الغيرين تقييد هو معنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه موصوفه وان لم يصدق فغير ان كان بحسب والجمهور
ذكر الصدق

المفهوم كما هو نسبة الانسان الى الشيء الناطق بحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما هو نسبة الانسان الى الكاتب والحجر بحسب
الذات والهوية وما ذهب اليه الدوني ان الحجر بالنسبة الى الكل والضحك بالنسبة الى الموصوف ليس بعرض ولا عرض ليس بصواب
لكونه للتنقيص نعم في الغير لم يضافه بها عرضا خص من النقيض بحسب المفهوم لان العرض بمعناه الاثنان من حيث ان احدهما ليس
هو الآخر لا انها جنسه لانه من بعض الامور بما شعر بها مفهوم النقيض لها فلذا اطلقوا القول بان العرض بعض
هو هو وبان العرض هو الانسان او السنان واعتبر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون
لا منه ولا عرض بانه اصطلاح على تخصيص لفظ العرض بالمعنى المذكور استعمالا لها كما فعل الصرف لفظ الدابة بذوات الاربع
وصاحب المواقف بان معناه لا هو بحسب المفهوم ولا عرض بحسب الهوية كما هو الواجب الحال او لو كان المحمول عرضا للموضوع
بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عرضا بحسب المفهوم لم يتقدم لم يصح الحمل ايضا لامتناع التقدم بدون الانتسب من حال
في الوجود الذهني صرح بانها متحدان في الخارج ومتغايران في الذهن ومن لم يتعقل لم يصرح بل قال لا عرض ولا عرض لان المعلوم قطعا
هو انه لا بد منها من اتحاد مع ذي ما ان ذكر في الخارج وتغاير في الذهن فلا وكلا الامرين فاسد اما الاول فلان منهم
من جاول اثبات ذكر بالدليل فقالوا لو كان الذكر عين الكل لكان عرضا لان العرض مثلا اسم لجميع الامور المتساوية لكل فرد
من افراده فلو كان الواحد عين العرض لصار عرضا لانه من العرض ولكن الذكر العرض بدونه وكذا الذهن بدونه وبطلان
هذا الكلام ظاهر لان معناه الذي لا يعرض لا يعرض معناه لكل من اجزائه حتى يلزم معناه لنفسه وعدم هذا العاقل ان هذا
الدليل قطعي وان الهوية لكون الواحد عين العرض فاسد لم يقل به الا جمهور من المعتزلة وهذا من جهالة
واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات العرضية لكونها كالواحد من العرض والذهن زيد والعلم مع الذات والعدد
مع الذات لوجود ذكر ما لا يتصور زيادة ما بحسب الوجود والهوية وبعضهم قد سبق انه لا يكون في العارض الانفكاك
من جانب والا بعض ما يجري مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف في ان عدم تعاقب السبب اذا تحقق اذا كان
كل منهما بحيث يمكن بدون الآخر والبعض غير وارد واما الموصوف مع الصفة فلان عدم التعاقب انما هو في الصفات التي تلحق
الذات بدونها كما عرفت بدون الذات كصفات العدم لا مثل العدم على العدم وكذا الصفات بعضها مع البعض
بخلاف عكس الناس مع الجسم فانها تقرر ان واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العرض بدون الواحد كذلك الواحد في العرض
يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لكان واحدا من العرض وحاصله ان الجزء موصوف لكونه يمتنع بدون الكل وهو يرد سائر
الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصاحب مع المصنوع ويلزم ان لا يكون ما عرض ويلزم ان لا يكون العرض
على الضدان عرض لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولا ما عرض لا عدم
اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث انه معروض لا في مجموع المركب من المعروض والعارض
واعلم ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات الذهنية لم يهتموا القول بتعدد العدد وتباينات عدم تمايزه بها ولو
البعض من ذلك متفق للقائلين بالصفات كذات الصفة والذات والتغاير ان هذا الامر في عدم تمايزه بها لا يعد
العدد وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة
فلعل العدد انما يتعلق بالوصف ولذا صرحوا بان الصفات سبعة اوصاف وبان الكثرة مع الكل ايضا وسيأتي
وان لم يكن ما عرض
ومنها اي من خواص الكل العارض وهو لا شراكه في الصفات النفسية ومراديهم
بالصفة النفسية صفة تثبت بدون الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها كتكون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا
وموجودا او بعارض المعنوية وهي صفة تثبت بالمعنى الزائد على نفس الذات ككون الجوهر حادثا وقديما او عالما للاجزاء
ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك في ما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان تستند كل منها
مستندا الآخر وبيان ذلك من جهتين بيان الاول ان هذا الاشتراك موجود ان تشاركا في ما يجب ويمتنع او هو موجود ان تستند كل منها
مستندا الآخر والمماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى

ارتفاعا ما

سمعت

نعم الفيض

مستندا

لا يجوز

مساوي في عارض
مع كل منهما بالتسلسل
مع مطلق الوجود وهو في
لم الفرض لتسوية في عارض
السدد

ان يكونا كما
يكون

المتعدد والمتغاير فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه شرط في التماثل التساوي من كل وجه والعموم من بانه لا تعدد ح فلا تماثل
وما ان اهل اللغة يطلقون على كل موجودين يشاركان في صفة ما وجه مساوية وسد مسد وان اختلفا في كثير من الاوصاف والاحوال
التي هي الجنس بالمعنى بالمعنى ملاحظة ملاحظة ارادة الاشتراك في الوزن وعدد الحبات والاوصاف والجواب ان المراد
التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان هذا وعمرو الواسر كما في العقد وكان بينهما تساوي في ذلك كيف يتوقف احدهما
واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال ليس بتماثل ولا مثل في الذات ولا اختلاف بين الشيء يستدعي مغايرة
بينهما وصفات الله مع غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف لجواز الى ما اختص بكل صفة من الصفات النفسية
من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في القاضي لا شرط في التماثل الغيرية من التماثل الاول وقد سوى من
ظاهر عبارة المواقف ليس التغاير شرطا في التماثل ولا اختلاف الله في بعض الصفات له بعضها ومن لا فلا
ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من مثل لا يجتمعان في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا
ان التوضيح اذا اشتركا في التماثل والصفات النفسية لم يتعقل بينهما تمايز لا بحسب المحل لان ما بهما به ووجوده
تبع لوجوده فاذا اتحدت التماثل وما يتبعه الهوية ارتفع الانتسب ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض
مستند الى اسباب متغايرة وهذا المنع ما ذكره المحصل من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا يتوقف
لاحدهما خاصية تميز للآخر منها وح لا يتعين لا مستند الله ويلزم الاتحاد واما الامر اجمالا بان عدم الامتياز لا لان
على الاتحاد دليل عليه عدم العلم بالانتسب فليس بشيء لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز من نفس الامر
لا عند العقل فقط وقد ثبت بذلك انه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمثل له علم قطعي بشيء ان يتصور التحقق العلم له اذ لا مانع
سوى اجتماع المثلين وانه لو جاز لما حصل الفصل بين ما عادي من الامر اجمالا بعد عدم الامتياز من نفس الامر
بط للقطع بالتغاير في كثير من الامر اجمالا وانه لو جاز اجتماعهما لجاز اجتماع الضدين وزوال الاول ان الضدين لا يجتمعان
وزوال الجنس الاطراف بان ضد الذي يتوجه للمثل لا تعرض انما هي مثلين اجتماع الضدين وزوال الاول ان المثلين ضرورة ان الجنس لا يجب
مانع اخر كما سيأتي شرط البقاء وهو عدم العلم بالمطلوب وجواز العلم بانتفاء المثلين ضرورة او استدلالا والثالث
بالالام وهو بطلان السوادات المتعاقبة بالسبق والضعف انواع من اللون مماثلة في كل ان نوع اخر
ومنها ان من خواص الكل التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد
بالمعنى ما يقابل العين ان ما لا يكون قائما بنفسه وذكر لا اجتماع معنى عين وعلى الوجهان والتقييد بالمعنيين يخرج العين
والمعنى مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات
تكون تابعة لا يحتمل لها في الاعيان ولا يخرج العدم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد لظاهر
التعريف مساوي اذ لا اشتقاق منه ما شرط السواد على محل واحد وقد تعالى ان معنى امتناع الاجتماع انهما متواردان
على محل ولا يكفي ان معا فيخرج مثل ذلك لان محل العدم لا يتصف بالحادث والعكس ولان العدم لا ينزل
وتقييد انهما بمحل العلم بحركة الى وسكونه تعالى العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن مع ان واحد فانهما
لا يجتمعان لكن لا لذاتهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الى وسكونه معا ممكن ولذا يرفع الحكم
باستحالتهما وقد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع
اجتماعهما في المحل واما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين فيكون الصغر الى صغير او كبيرا بالنسبة الى زيد والاجتماع
في الاضافة الى هذا العدد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة لمنع فالاقتران العدد
اجتماعهما في محل وجود مثل وما تعرض على تعريف

ذكر

المتضادين بالمماثلة سواء كان عدمي يقول باجتماع اجتماعهما وجاء بان اتحاد المحل شرط في التضاد والا يماثل الاختلاف
المحل وعند الفلاسفة ما سوى من اقسام الكيف وارتكابها ذاتي المتكلمين وما يقول ذاتي الفلاسفة فالكيف
تستلزم التضاد بمعنى ان كل كيف جهة غيران كان كيفية لا تشبه بالمحسوس فالمحسوس او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار
فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يكون سركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية او لا فالاول المثلان والثاني المتجانسان
سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتجانسان قد يكونان متماثلين كالسواد والسواد وقد لا كالسواد
والحلاوة والمتماثلان اما المتجانسان اللذان لا يمنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة بحيث يتقيد
المخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبعد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة فاما ان يكون اجتماعهما وارتفاعهما
معا في محل يوازد بما على المحل صحيح مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وقد يجب
مع الكثرة والاجتماع مع الشيء على الاطلاق والحق انه اضرار من جوهر مثل ذلك فانهما متماثلان والا يمتنع اجتماعهما
الا عند اعتبار وجه الكلية واما التضاد بوصف المحل فلان المتماثلين قد يجتمعان في الوجود وفي المحل على الاطلاق
كتماثل السواد مع سواد الحبشي فان كانا موجودين فقد حصر اقسام المتماثلين في الوجود في المحل على الاطلاق
المتماثلين يكون ان وجود شرط وجودنا وعدمنا وان كانا موجودين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى العقل
فلا خلاف في تضادهما كالابيض والحلو والا فتضادهما كالسواد والتماثل وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا
فان اعتبر في العدمي كونه الموضوع فالا الوجودي يحتاج كعدم اللحية عن الفرس او حيث العدم كعدم اللحية عن
الشيخ فهما متماثلان بمثابة الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فمتماثلان بمثابة السلب والايجاب
لا دليل على امتناع ان يكون المتماثلان عدميين كما ذهب اليه المتاخرون على ان نفس العدمي قد يكون عدميا كالامتناع
والاستحالة والعجز والاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه ثم من ان يكون اعتبار الاضافة بالضرورة واعتبار عدم القابلية مما
جاز ان يكون عدميا كالاول ان لم يعتبر فيه نسبة الى المحل المتصف فيكون سلبيا لا وجوديا وان اعتبر فيه
اسنادها الى المحل فالاضافة الى السلب فيها بمثابة الملكة والعدم والا فمتماثلان بمثابة السلب وان لم يكن
احدهما سلبيا والاخر ثبوتيا كان يعتبر فيهما بمثابة الملكة والعدم والا فمتماثلان بمثابة السلب وان لم يكن
على لزوم كون احد المتماثلين وجوديا بل لا يتماثلان بمثابة التضاد والا بالتضاد وقد يسلك
المضافين وجهين احدهما انهما يجتمعان في غير ما وضع لا ضاده اليه اما بطريق الصدق والتطبيق على المعدد والاخر
والا بعض اما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الحكم الذي هو السواد والا ضاد وثانيهما ان شرط المتماثلين ان يكونا
سواء وردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتاخرين في موضوع العدم المضاف كالسواد والا ضاد
داخل في حد المتماثلين ضرورة اجتماع احدهما مع الاخر في الشيء على ان احدهما ان مثل ما ساده مع الوجود
التضاد فلا اضاف على ان الا ضاد من الكواشر الا ضاع ورودها على الموضوع وثانيهما ان اللزوم وعدم اللزوم
كالسواد والا لون متماثلان ضرورة اجتماع احدهما مع الاخر اما السلب والايجاب فلا اجتماعهما على
الكيف كالبياض واما غيرهما فلا ووجه التضاد لا مثل الانس من المتماثلين الا ضاع اجتماعهما على موضوع واحد
وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدمي بالوجودي لا يكون اجتماع المتماثلين بمعنى كل الموضوع
والتضاد كالاضاف مثل العمى والا عمى والا ضاع والا ضاع واما ثانيا فلان الموضوع المتماثلين بمعنى كل المعلوم
الحال حتى يلزم ان يكون المتماثلان من مثل الا ضاع الى الا ضاع الى الخلط بمتماثلين الا ضاف والسلب والكواشر مثل الفرس
بل صرح ابن سينا بالتضاد من الصور اعتبار اتحادهما على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره
بان موضوع المتماثلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور وتوعيا كالانسان للرجولة والمرتبة او جنسيا كالحيوان
للكون والا لون وايضا من ذلك كالتي للخمر والشراب واما رابعا

والمراتب

واما رابعا فلان الكلام في الاسود والابيض لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى
انك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض والا بياض بل قال ان الا بياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض
فان قيل من المتماثلين ما يجري في التضاد كالبياض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان بعض قولنا بعض الحيوان ليس
ليس بانسان وضد قولنا لا شيء من الحيوان بانسان مع ان لا تصور اعتبار ورود التضاد على كل فالجواب من وجهين
احدهما ان ذلك يجب اشتراك الموضوع كسائر النسب من العموم والخصوص والتباين والتساوي فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق
اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الموضوع اعني صدقها في انفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد نفس المفردين
اجتماع الاجتماع في المحل وفي القضيتين اجتماع الاجتماع في الوجود وثانيهما ان تحقيق تماثل الاجزاء السلب اعم فان
المفردات في التضاد وتعبير موضوع النقيض مورد او محلا لسوء المحمول له وعدم السوء على ما قال المحققون من الحكماء ليس
المتماثلين بالاجزاء والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرس والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد
ليس بفرس فان الخلاف بمعنى المتعين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ابن سينا ان من المتماثلين سلبا
والسلب بمعنى الايجاب وجودا في معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده بمعنى وبمعنى السلب لا وجود له
اي معنى كان سواء كان لا وجود في ذاته او لا وجود في غيره وقد يعبر عن التضاد بما هو من تعبير التضاد وتعبير
الملكة والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق اعني ما قاس المتقسم بعد اعتبر واحد كل منهما قيدا اخر
وموضوع المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض في الصبغ وفي الملكة والعدم ان يكون العدم
سلب الوجود عما من شأنه في وقت الوقت كعدم اللحية عن الشيخ علاوة عن كامرد وكل من التضاد وفي الملكة والعدم بالمعنى
الاول اعم منه بالمعنى الثاني فيقال ان المطلق اعم من المقيد لا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهور الكون والمشهور بمعنى
الفلسفة والمقيد بالمعنى يكون المعتبر في مفهومهم التضاد والملكة والعدم بالمعنى الخاص يسمون المطلق بالمتضادين والمقيد بالمشهور
ولما كان تماثل مثل الضاد مع الضد والسواد مع الحمرة وكيف ذلك ليس بمتماثلين الا ضاف والسلب والكواشر مثل الفرس
البشر وعدمه من الغروب او السيف ما دخل في تعبير التماثل في اقسام الاربعة كونه خارجا عن التضاد وفي الملكة والعدم
بالمعنى الاخص اجاب المتاخرون بان المعتبر اما تعبير التماثل باعتبار المعنى اعني المشهور من التضاد وفي الملكة والعدم
كالسكون والحركة والظل والنور والمرض والصحة والخجل والسلب وثانيه للكون والنور بالوجه صرح به مثل ابن سينا وغيره فهو
والعدم اعني ما يكون مع استعداد الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة فخلاف الحي والبصر والحق انه اعم من وجه اذ
راجع الى الايجاب والسلب فان السلب الروح عند سعيد مساوي والعود عند لا سعيد مساوي فالاول اسم للموضوع
اعني العدد مع الايجاب والثاني لرفع السلب كما ذكر ابن سينا واما ثانيا فلان صرح ابن سينا وغيره بان ما ذكره الخلاف
في التضاد المشهور ايضا وجه تكرير تماثل مثل الضاد والكسر خارجا عن الاقسام
من التماثل الخاص مشتملا وقسما للتضاد ما قال ونعوذ الجواب ان الاضافة ليس من مفهوم التماثل العارض لاقسامه
ومن موضوع التضاد العارض لمثل السواد والبياض حتى يلزم ان لا يتماثل التماثل والتضاد بالمعنى الاعم
وعند الاشاعرة يكون معروض التماثل اعم من التماثل بمعنى ان ما يصدق عليه التماثل فقد يكون بالتماثل الى معاني او تضاد اخر
مثل السواد والبياض فانه لا تضاد بينهما
لا سوء يتقلها على تعلقه وعند الماتريدية التضاد كان السوء ظاهر في التضاد والمعنى الباقي فتردد والمتكلم محمولة على
الكل بالتشكيك يكون في الايجاب والسلب اشد لان اجتماع الاجتماع فيهما ظاهر وبحث الاب وفي الثواني لا سيما الباقي وكيف موضوع
والاحتمال ان التناقض الذاتي اولى وفي التجريد ما يشعر بان التضاد اشد لانه قال واشد ما فيه التماثل اي اشد انواع التماثل

التضاد

فلان للعموم الذي يجامعه والضد لا يجامع الضد بل يرافعه فان قيل بلا خلاف في الكل لان الاجتماع في المحل بين المتعاقبين مطلقا قلنا
ممنوع لما سيجيء من ان المتعاقبين بالاعراض والسلب عدميان في محل اذا كان يجب الوجود دون الضد وظلا الوجهين صعب اما الاول
فلان موضوع المتعاقبين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فيكون مصورة تلك مثل الفرس والانسان بل جوهرا بانه قد يكون واحدا بالشخص
كالعدل والكور فيزداد بالنوع كالوجود والزائد للانسان او بالجنس كالوجود والفرد في العدد او بامر لازم عارض كالحر والسبي
وبعد ذلك فيكون الفرض والعدد كان للفرس والبيرسة في مولنا الانسان فرس من الانسان ليس بفرس والامام جعل عدم
موضوع الوجود والكس دليل عدم التضاد بينهما فان من شان الضدين المتعاقبين على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان
احدهما لازما كالسواد والغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكس مصورة بذات الوجود ممنوع اما على الخارج فلانها اعتبارا
عقليان واما على الذهن فلانا نعقل الكس ونكون الشيء بحيث يعلم بدون تعقل الوجود وهو كونه بحيث لا يعلم وان اريد ان مفهوم
الكس مفهوم لمفهوم الوجود لعني ان الكس موقوف مصدوق على كل جزء منه انه واجد ومعدوم فجامع الكس من الوجدان مسلم لكن
لا ينافي المقابلة الذاتي بين الوجود والكس العارضين بل شيء مفهومهما والنزاع في ذلك لا يرى انهم اتفقوا على ان المتعاقبين بالذات
اذا اجتمعا في الموضوع كالفرس والانسان وكالبصر والعلم وكالاثنين والثلاث وكالاسود والاحمر لم يكن بينهما بالذات تضاد
اجماع الحلو والحمرة وهو مسلم لان فعل المراد التضاد وهو ان يكون احد المعروضين مسبوقا بالاخر مسلم اجتماعهما فيه
بالذات والا لانم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام المتعاقبين اذا كان يجب الضد والمحل
المراد الا يجب الوجود اي على الاستيفاء لما ذكره اساس المطلوب ان اجتماع المتعاقبين على موضوع واحد بعض
معلول على الخلاف الموجود فيه والمعلول على الوجود في الموضوع موجود في الموضوع لم ما يمنع اجتماعه يجب الوجود ليجب
من عدم الكس وما يوجب الضد ويجب الوجود من عدم الكس فيظهر ان لا دليل على ان متعاقبين بالذات والسلب يجب الوجود والكس
بل يستلزم الكس بالانسان مطلقا او الى المتشابهات والوجود بعد ما يجب الكس فيتبطلها كما اذا جعلت مبادي الكبرى
لمسائل على نهاية الخلاف وبان موضوع كل من الوجدان الزائلة التي هي الكس هو موضوع الوجود الطارئ لا نفس الوجود والكل
الذي لا يجتمع لما في الامكان والا لزم التسلسل على ما مر من ان المعقولات الثانية وبينها متعاقبين بالاعتبارات العقلية
لا يكون علة لمعلولها معلولها للعلة مدار العلم بالشيء الذي هو العلة والمعلول هو الذي كان العلة عند
الملاحظة مصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعم مما يحتاج هو اليه اما لتر
تكون داخلة او خارجة عنه فان كانت داخلة فهو جزء الشيء منها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية
وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان تكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لا فلها وهي العلة الغائية وتخص الاولتان الى المادة والقوة
والاخريان الى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يصير الهما هي بحيث لا يعقل الا بها او ينتزع عنها كالجنس والفصل وتخص
الكلام بيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجه حسن لانه دليل على انحصار العلة في هذا وما ذكر الامام هذا
الشيء سوى الاستيفاء الثاني ان المراد بالصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء الصدق التعريف عليهما وكذا
من الشروط في اجزاء العلة المادية بناء على ان الفاعل اما يكون فاعلا بالفعل فيها لكن يستتم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح

الصورة والمادة

بالعين او بالفعل

الشيء

بالفاعل بالتضاد وقوة بان التضاد سر وله بعد الخلاف ومن فاته في اصناف الاجتماع ورد بانه لا تصور فانه خلاف فوق العام
بان يكون احدهما صريح سلب لا خر بخلاف الضدين فان احدهما يستلزم سلب الاخر وحمل معنى كلامه ان اشد الاتواع في الاستكمال
الظهور بخلاف الجواهر والاعراض من الكم والسكون والحركة والسواد والبياض والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
دون العرض لعدم السلوب اعتبارات عقلية لا ذوات حقيقية والاعتبار الذهني الصرف المطلق والاعتبار
يوسي لا نور ولا ظلمة ولا اشياء غير مساعدة كذا ذكر ابن سينا وبظهر ان ليس معناه ما يعقلهم ان ليس في الخارج
وانها في من حكم الاعتبار والاعتبار الا مثل السواد بالنسبة الى اللاسواد وهو موجود في الخارج
او لم يوجد فيرون اجتماع الجنس والفصل وانهما داخلان الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا ولا حكما بانه سواد وجد الموضوع
او لم يوجد فيهما اذا اجتمعا الابيض والبصر او لا سوداء ولا سوفسطائي ولا ثلاث والاس على العقل فان قيل ان اريد بالتضاد
لا اجتماعا العدول وجود الموضوع وان اريد اجتماع التضاد بين البصر مثلا لا يتصور في التضاد والعدم
على المراد التام بالاعتبار والسلب وتلاوة الثاني وعدم العقلية انما يكون بعد ذلك معنى الى وجود الموضوع اذا اريد
بالجمع مفهوم يتوقف على التحقيق بل في البصر فيه الى الحرف السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم التحقيق
موجبة سالبة المحمول مستعمل من وجود الموضوع تكون نافية في قوة السالبة فيعود المعنى الا اسود اذا اريد بالا اسود
لا سود اي رفعه مهما صادقا فهو بمنزلة قولنا ليس السواد وهو اشارة الى ان تعاقب الضدين
على الموضوع الواحد ليس بلازم ومن حكم التضاد ظاهر وقد اشار الى ان تعاقب الضدين
من جنس واحد كالسواد والبياض اذا خلى يجب اللون ويلزم من هذا الكفر انه لا يكون من جنس كالفضة والزئبق او الحي والنبر
والابيض من جنس جنس كالعقد الاخلاق يجب الفضة والعقود الاخلاق الزئبق او اذا فرض كونها جنسين والابيض انواع فوق السواد
كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحجر الاخلاق يجب اللون او من جنسين كالسماء والبهور والحس ويلزم من هذا ان لا يكون
ضد الواحد الا واحدا اي لا يكون للسواد ضد هو البياض وواحد هو الحجر والسماء ضد هو البهور والحس بل قد يكون من جنس كالفضة
في اثبات ذلك على الاستيفاء واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا يعتبر فيه ان من جنس بل قد يكون من جنس كالفضة
والزئبق وكالحمرة والشراب من جنس من جنس كالعقد والعقود انواع من جنس كالسواد والبياض والحجر والسماء
والبهور وقد يكون من جنس الاول ان بعض الاستيفاء في التضاد من جنس كالسواد والبياض والحجر والسماء
والاخر الى الجنس نفسه بعاني الفضة والزئبق والعقد والعقود سوى انه لا يكون الاختلاف من جنس وهذان جنسان او نوعان
من جنس وهذا وذلك ظاهر الثاني ان الاستيفاء اشترط في التضاد غاية الخلاف فيكون فيما بين نوعين من جنس دون انواع الجنس ضروري
لا استيفاء لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف والوسط وان لم يشترط فيكفي ظاهر كما في انواع الكون الثلاثة
انهم اجمعوا على تضاد السواد والبياض مع انهما انواع من اللون بل السواد والبياض انواع
مختلفة مشتركة في عارض السواد والمعروف بالسكنكر وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد يكون لا يكون الابيض نوعا من
منها غاية الخلاف يلزم ان لا يكون الالوان الا غاية السواد وغاية البياض السواد ان ما ذكر ان سنا من تضاد التضاد
المشهوري في انواع كالسماء والبهور والحس فانما ذكر من اسر الغاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا قالوا
لا يعاني من كلام الفلاسفة ان من الوجود والكس مسائل التضاد بواسطة ما عرض لهما من العلة والمعلولية
والكمالية والكمالية وذكر ان الكس لما كان يجتمع من الوجدانات كانت الوجود علة معنوية للكس وكما لا الوجود والكس
معلولا معنويا بالوجود وكما كانت بينهما مسائل بالذات لوجود احدهما ان موضوع المسائل يجب ان يكون واحدا بالذات
لما سبق من ان المسائل موضوع الوجود والكس ليس كذلك لانه اذا اجتمعا الكس على الكس يكون موضوعه الوجدانات بالذات
اي اذا اجتمعا الوجود على الكس يكون الوجدانات الكس وجعلت موضوعه واحد وكان هذا مراد الامام بقوله اذا اجتمعا
الوجود يكون الوجدانات الى الجهات فيكون موضوع الكس لان موضوع الكس مجموع الوجدانات والاجتماع الوجدانات ليس
الكس لا موضوعها وما نهاية ان الوجود مقوم للكس والاس من المسائل كذلك اما فيها تحقيق واحد بما عليه لا حرفا
وما في التضاد فلان العموم الذي يعدم عليه وجود او فعلا التضادان يكونان معا في الفعل والوجود اما في

الاستيفاء

الى الكس بالامام

هو رضا بان المادة داخلة الماهية ان ما ذكرنا من افتقار الفعل والقوة في الوجود هو المعاني للكلام الى اسباب اولى من المسبات
مع الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة تؤدي الحصر بالصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في التعريف
الصورة فلا يكون جامعا فيخرج من تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة
لا يكون الا بالفعل وكان مراده ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل انه والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة فلا يصدق
الرابع ان الجزء العقلي لا خارجي الصورة الجزء يكون وجود المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف
فيستقيم التعريفان جامعا ومانعا والاكثر ان المراد بالقوة لا بالفعل بحسب الاتيان الفعل لان الفاعل الجاهل الحاسب الاجزاء
في المادة والصورة فنقول ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حيث على ما سبق يحمد وجعل الامام مشتملا على ان الاجزاء
زائدا عليه والا يكون هو معلولا على المجموع مادة والا وجود لا بشرط ان يكون وجود او لا وجود ويكون معلولا على المجموع جنس وهو انما يكون لو كان
الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة لكن لا يكون للبسائط الا رجلة كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المتأخرون
علامة السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلة لزم استناد وجود المعلول الى العلة
المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء او شرط لان استناد ما يتأثر المعدوم في الوجود ضروري والا لزم انسداد باب اثبات
الصانع والجواب ان الشرط في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلة بجملتها بل ذات الفاعل بعد وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي
شرائط التأثير لا استناد المعلول الى فاعل موجود مقدور ما هو علامة لمعنى ان الفعل اذا لاحظ حكم ما لا يحتاج
بدفتاح القفل بان الموجد هو الفاعل مع جملة وجوه لا تنسد باب الصانع لان وجوه لكن يحتاج الى وجود موجد وان كان
معدوما شرائط علامة وقد ذكر بان الشرط اما هو امر وجودي حتى يكون الامر العدمي الذي يفيض كونه شرطا لا يتأتى له كاسر
عنه مثلا شرط احراق الخشبة ليس زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذي يفيض عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الشرائط
فان قيل ليس عليه الحادث من مبادي وجوده لا فيضان الى الفاعل المختار لم يلتفت الا الى الشيء لا يفيض الا احتياج
الى ما يفيده ولذا كان عدم الحادث في وجوده ربما محضا لا ذاتا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه مع ليس من
المبادي الا بالعرض بمعنى انه يتقارن العدم

ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء على ما هو العلة اما ما هو من مبادي ما يحتاج اليه
من الفاعل وهو كالسيف الموجد للسيف اما ما هو من امور اليه واما ما قصد من بعض الجهات والغاية قد تكون
قد تكون لعرض يعود اليه وقد تكون لنوع الشيء كالسيف الموجد للسيف اختيارا فان فعل الحيار
مشتمل على الاثار والصور ايضا كالموجد المركب منها اما مع المعاونة وبدونها والغاية العلة العامة
منها فيما قال من ان العلة يحتاج بعدها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع احواله الى نفسه واما العدم لكل من
الشرط والغاية

وكل من الاربع بعض ان الكلام في العلل الاربع ينقسم باعتبار الى البسيط وهي المركبة وباعتبار
الى الكلية وجزئية وباعتبار الى الخارجية وغيرها وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى الغاية وغاية وباعتبار
ومخصصة وباعتبار الى بالقوة وبالفعل

بحث وجود المعلول يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير
من الشرط والاثر والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ممكنا لا مرجح لان السبب حصول
جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء من موجب الترجيح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان لا احتياج الى
الموثر التام من لوازم الامكان ولا امكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون
اللازم هذا والذاتي من المؤثر التام ومعلوله ملازم في الوجود لم يكن المؤثر بعدم علة بالزمان بل بالذات يعني لا احتياج الى
حسب يصح الانفكاك وعدم المؤثر وجود بالزمان عكس بان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى العدم كما في عنه
بالزمان ملتفتا من جهات تأثير العدم في الحادث

الوجه الثالث ان السطح الذي هو طرف للداير مبدأ غايات للسطح المفروض على الخط واجب بان المحاذاة امر اعتباري لا يحصل
له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فالمحاذاة السطحية اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون جاعلا للمحاذاة بل
على ما هو المشاهد ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن
المعلول الاول الا واحد هو التاسع عند واحد هو الثالث وسلم خرابه فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم ان كل موجود
فرضا ان يكون احد ما علة للاخر وسببا له معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا كما ترى واجب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في
المعلول الاول مع وجوده بالذات كمال بحسب الجهات ولا اعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او عن
اخر وتكثرا انما لا يحكم بانه على ما ذكر من انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شيء كان
ذلك الشيء واحدا اما بالجسمية والذات بل يجعل الاعتبارات المختلفة امورا منتزعة من الوجود والوجوب والامكان والوجوب بالغير
ذاته ويجعل مبدأ ومنشأ لصدور عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر انه سلسلة سعدي وكذا يكون ان
يصدر عن ذلك الشيء الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ الاول بوسطة معلول ثالث وبوسطة المعلول الثاني
معلول رابع وهكذا من كل معلول بوسطة ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بوسطة ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك سلاسل
غير محصورة وبعض المحققين رسالة في هذا الفصل وذكر واورد هذا منه في شرحه للاشارات واعترض عليه بان الوجود
والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست علة لا مستقلة ولا وجوبية
يحكم بها احوال العقل الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذا الكثير في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواحد
يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من حيث السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك
وتحكم بان الشاهد يكذبه اذ ليس في الواحد وان السلوب والاضافات لا تصلح لا يصدر سوب العقل ولا يصدر سوب العقل ولا
لا يصلح فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصلح الحكم بالسلوب والاضافات في حيث هي امر لا يصدر سوب العقل ولا
السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصلح الحكم باسناد سوبه اليها للزوم الدور ويجب العلامة ان الواحد
من حيث هو واحد لا يكون فاعلا للشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواحد بصفات متعددة واعتبر بعد هذه
عن سلك الباري تعالى لكن ان تصورها وتعقلها ما دبها ومكثوا في حيث هو جهتي الاول ان العقول والنفوس الفلكية لا تصدر ان عن واحد
لما مر ورد بعد تسليم كون العقول اثرا ما لا لم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ان الوضع ذلك يوم ان لا يكون الواحد فاعلا
للشيء وفاعلا لامر فان وجه ما خلاف الحكمة فان العاقلية لذاته والعاقلية باعتبار ما شيء عما يوجد المعقول فليس فاعلا لكن
حال العاقلية والعاقلية ليس الواحد بعينه لكن فان قيل ليس لا يمانع من تعدد فلنا اولا لم لا يجوز باعتبار كالمعاني
فان قيل الكلام على تقدير ذلك فلنا فتكون لغوا ولا ايجاد جهة اصلا الثاني ان صدر الفاعل الى المعقول بالوجوب
وصدر الفاعل الى المعقول بالامكان لان الفاعل التام ليس من حيث هو فاعل يستلزمه والفاعل الا يستلزمه بل يكون حصوله فيه
الشيء ليس انه لا يصح حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يصح حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان
الخاص ولو فرض ان الامكان العام ليس معناه احد هو عدم الشيء الوجوب بل معناه مفهوم الا يجب تحقيق الامكان الخاص
فيما في بعض الوجوب الذي لا يحصل والجواب بعد تسليم ذلك انه يكون الشيء واجبا لشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب
من حيث كونه فاعلا له لا يانا للعقول الحسابية الفاعلون باسناد الممكنات الى الله تعالى اسنادا لا يثبتون للعقول
الحسابية تاثيرا ولا تاثيرا لهم من الصور والافعال الصادرة عنها كلها الى الله تعالى وضعا ولا للعقول دوام تاثير الافعال كما في
الحكمة وعدات الحكمة واما الفلاسفة فيثبتون لها تاثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان الباري لا يتحمل كل من الحركة
لا تنفي بما كان من تاثيره بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ويقطعون بانه يلزم تساويها بحسب العقل والمثل والسلب
بان يكون عدد ارادتها وحركاتها متساويا وكذا ارادتها في جانب الارادة والاستحضار بالارادة الى امر ارادة ولا يتعين
الى غير ارادة وذلك لان التصرف حقيقة بالسافل والاستحضار هو الكل المتصل والمنفصل والعقل يجعلها جسم سماء ارادة

نعم الكلام في كون القوة عليها امرا حاصلا في الكل متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وهذا ظاهر
وبيان كلام مذكور تبطال التسلسل واجب على اصل الدليل بعد تسليم ما مر التقوي بان ما ذكرتم من اختلاف القوة ما حصلا
التفاوت والطبيعة ما خلاف الفاعل بحيث يكون مباينة القوة على المقاومة او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنفسه
فعند آخرها حتى لو كان مقدار الصغير مضعف مقدار الكبير كانت قوة مقاومة او تحريكه مضعف قوة مقاومة الكبير او تحريكه
لتلزم ان يكون حركة القوة مضعف حركة الكبير وحركة الطبيعة بعضها ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تستدعي تفاوتا
المحل كالوجود والنطق والاتفاق

وهو ان يتبرع فرض العلة والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو مفروض للعلة معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له
العلة دون المعلولية فان كانت المفروضات متناهية جهة الدور لم يرتفع ان كانا الاثنين والمراتب ان كانت فوق الاثنين ورد الجمهور
السلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتقدمه الاستحالة وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة لامر
كان متقدما عليه واذا كان معلولا فهو علة له كان متقدما والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على
نفسه ولزومه كون الشيء قبلا من نفسه وهو معنى اصالة الشيء وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة وربما يستدل بان السبق
او التوقف او الاحتياج فيه لا يتصور الا بين شيئين لان الاحتياج الى الحاجة الوجوب وعلتها الامكان والكل ضعيف
لان المعلول لا يساوي الكافي فان قيل ان التقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فقط لا بالعلية او بالعلية فيه
المعنى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية لقوله قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه فلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا
وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة الشيء بمعنى ان ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الاولى انه يصح ان يقال وجد حركة
اليد فوجد حركة القلم ولا يصح ان يقال وجد حركة القلم فوجد حركة اليد ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء الاول
فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان الاول ان الحاجة الى الشيء
ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القوية للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى التعليل والا لزم تخلف الشيء عن علته
القوية وثانيهما ان يكون الشيء ما هو علة لشيء لوجوده لم يوجد العلة القوية بدون المعلول من غير وجود المعلول والا لزم تخلف الشيء عن علته
معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجد القوية بدون المعلول من غير وجود ذلك الشيء فما لم يوجد المعلول لم يوجد ذلك الشيء
لوجوده مع ان ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس ما نحن فيه لعدم الدور المفسر بتوقف الشيء على
ما هو موقوف عليه

واما الثاني فحجة اهل بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسل المعلولات والعلل لكان
ان تنتهي الى علة محضة لا تكون معلولة لشيء لكان ممكنا جهة من نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول لكل من آحادها بواحد
منها ولكن التالي باطل لكون الممكن موجودا بالوجود ولا يحتاج الى موجود والوجود ومعلوم ان المركب لا تقدم الا بتقدم شيء من اجزائه
واما الامكان فلافتقارها الى اجزائها المركبة ومعلوم ان المعنى الى الممكن لا يكون الا ممكنا فيجعلها نفس الموجودات
الممكنة بنسبة على انها ما خوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم او الواجب لامتناع التركيب من الاجزاء الموجودة وقد ذكر لنفسها
لا يكون في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لا ما يقول الاجزاء ليس موجودا واحدا يقوم به وجود
وجود الاجزاء والا لم يجز ان المركب الموجود في الخارج والا يكون احدهما مغايرا لصاحبه لا اتحاد كالعشر من الواحد
وقد يكون امتناع صون منوعه كالنسبة من العناصر وما يدونها لا يزيد الا بعد اجتماعه كالبرد من الحشيش واذا كان
الكل موجودا ممكنا فوجودها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها والا لزم الاستقلال لانه كون
الجزء علة لنفسه والعلة لانه لا معنى لايجاد الكل ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجود الا استغنائه
عما سواه واما امر خارج عنها ولا يمكن موجد البعض الاجزاء وسلم انه سلسلة المعلولات لكون الموجود الخارج عن
جميع الممكنات واحدا بالذات ولا يمكن ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الكل لاستلزام اجتماع العلتين المستقلتين على معلول

واحد

واحد اذ الكلام في الموثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجه لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول
لشيء اخر وما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الادلة تفصيلا اما ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة انقطاع التام
فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة واما استحالة لزوم تقدمها وقد سبق ان الفيض التام للمركب لا يكون تقدمها اذ من
جملتها بل اجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل يلزم ان يكون واجبا لكون وجوده خاصا من اجزائها وكل هذا استحالة فكيف ممنوع واما لزوم
لو لم تتصور كذلك لها الذي ليس نفس ذاتها سواء ثم غيرها او لم يثم وان اريد العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة
واما استحالة لزوم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول من نفسه وعلة وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا
الى غيرها كالحجر من السرير مثلا وكل لكن لا نسلم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل
ومعلولات غير متناهية وكل منها مستندا الى علة خارجة عنها واخلى سلسلة اخرى من جنسها الى الواجب لو سلم لزومها الى
الواجب فلا يلزم بطلان السلسلة لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واحتمالا بانه
مع تعدد الواجب معلولة لواحد واحد مجموع الممكنات الموجودة فان عليها ليست بعضها ولا جزءا منها ولا خارجا عنها لاستلزامه
الاندفاع اما ظاهر جدا فان المراد بالعلة الفاعلية المستقلة بالايجاد و: بالجملة نفس مجموع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء
عليه لكن الخارج عنها لا واجبا واذا ما لزم من استحالة بالعلة ان يوجد لكل جزء معلولا لجزء اخر بل الخارج خاصة وهو ممنوع
لا نسلم ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من مجموع لزوم كونه علة لنفسه وعلة بجميعها لمعنى كما سيظهر اذ لو كان الموجد لبعض
جزء لكن مستقلا هو توقف حصول الجزء عليه انتفاء لم يكن احدهما مستقلا وهذا خلاف الفرض من الواجب والممكنات فانه
وفاعل الكل بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغنيا عن غيره واما السر في جعل العلة المستقلة ليس هو الجزء بل
بعضها علة مستقلة لكل جزء فيكون علة هذا الجزء بعضها علة لكل جزء وهذا باطل لان المركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما لزم ان يراد انها
كما في السرير ومنه لا جامعة فقد حذف الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة الا بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها
على علته وهو ظاهر وان وجدت لزوم تخلف المعلول اعني الجزء المتاخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها
المركب من اجزاء كانت عليها المستقلة اعتراض بحدث كل جزء منه جزء منها فارق بحسب الزمان والا لزم التسلسل
ولا يخلو وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة المستقلة جزءا منها اذ من اجزائها
يمكن ان يكون علة هذا البعض من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه او لعلته وجود مجموع اجزاء التي كل منها معروض المعلولية
ولذا تعرض من ذلك المجموع ما قبل المعلول الاخر وما بعد المعلول الاول وفي الكل من جزء يصير من الممكنات المتناهية
عند بعضها ويصح كل جزء منها جزء منها ولا يلزم من علتها التسلسل عدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع السلسلة
ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول لا اخر ويكون اخر مجموع قبلا الى نهاية فان قيل
ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بالايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علة ويكون اخر مجموع قبلا الى نهاية فان قيل
لا انفاذ من كل العلل ولانه ليس كلام في نفس السلسلة بل لا بد من المعلول المحض اذ لو كان مجموع يعرض فلا يوجد السلسلة
لا استقلالا لان معناه عدم الاحتياج الى معاون علة خارج وقد فرضنا ان علة مجموع امور داخلة لا خارجة
عنه وظاهر انه لا دخل لمعلولية اخرى الحاجة فان قيل وان فرضنا ان علة مجموع امور داخلة لا خارجة
عن مباينة على ما ذكرتم هذا المنع ايضا مندفع اذ ليس حال معلول امر ومجموع صريح علة فلنا لم وارد ان
من لا بد ان علة الكل هو الممكنات الغير المتناهية الى قبل معلولا لها ما خلا الغير المتناهية فان قيل لجواز ان
علة الكل يكون اكثر بانه فلنا مجموع كل الكثير الذي هو ما قبل المعلول لا جزء منه لعلة لان علة من الاجزاء

فيه

وعلى احد الدليلين منع اخره وهو انا لانم افتقار الكل المفروض الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير
لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وهو لم لا يجوز ان يكون مجرد عنوان يلزم من ملتئم كل منها بعلة فيه من غير لزوم
الى علة اخرى وهلما كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد وما نحن الآن وجودات الآحاد هو وجود كل منها
قال شيخ الرئيس الحاصل

الثاني الوجه الثاني وهو برهان المطبق وعلته التفويل كل ما يدل على مساواة اول وجود
سلسلة غير متناهية الى ما لا يتناهى تنقض من طرفيها المساوي واحدة محصل جلبان احدهما من المعلول المحض والثاني من الوجود
وجوده لم يطبق بينهما فان وضع ما زاد الكل جزء من الناقصة جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والثاني محال وان لم يضع ولا
ذلك الا بان يوجد جزء من الناقصة لا يكون ما زاد له جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والثاني لا يتردد
الا واحد على ما هو المفروض فيلزم مساواة ضرورة ان الزائد على المساوي بالمساوي مساو واغير من موجود احدهما نقض
الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية
مساوية وتساوي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات انه يمنع مساواة المطبق من الكل وبين الناقص منه بواحد
وتناهيها عند المتكلمين وان يكون الحركات الفلكية متناهية المطبق من سلسلة من ملة الادوار واخرى من
الى قبلها وتناهيها عند الفلاسفة وتناهيها نقض الفلاسفة القائلة بان احدى المجالس اذا كانت ناقصة من الاخرى
انقطاعها بان الكاملة من نقصان الواحد مرارا غير متناهية اقل من نصف نفس مرارا غير متناهية مع لا تناهي
اتفاقا ومعدودات انه يمنع اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم للممتنعات

ساص

تعتبر لا تتناهى المقدورات عندنا ودورات رحى الفلك مقدورات العرضيون مع لا تناهيها عند الفلاسفة
جاز ان يكون اعراض اما تحصار انه يمنع ما زاد الكل جزء من الناقصة جزء من الناقصة ولا لزوم مساواة لهما فان
تكرر كما يكون المساوي قد يكون لعدم المساوي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا لم استحالة مجاري الناقصة
بعض بعضان سمي من جانبها المساوي والا يستحيل ذلك في الزائد والناقصة بعض بعضان من جانبها
فيتساويان كون الزائد واحدها فوق عدد الآخرين وهو ليس بلازم مجاري غير المساوي وان بعض من احدهما
الوف وعدد ما ... من المنع بدعوى الضرورة من ان كل جليس اما مساويان او متساويان بالزمان
والمتساويان وكون الناقصة يلزمها الانطباق وعن الصور من تخصيص الحكم اما عند ما فيما دخلت
الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات
والاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا تدخل في الوجودات من المقدورات الا اما في
مساوية وكذا معلومات انه يمنع ومقدوراته وهو معنى لا تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يكون موجود عدد
او معلوم او مقدور اخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجود معا فالتعلق به وضعا كما في سلسلة
العلل او مرتبا كما ذكر في سلسلة الاعداد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات
الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة والاخرى ... موجود واحد كالنفوس الناطقة على مذهب عدم تناهيها
بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف بطلانها جعل
المذكور عنها طلبا معناه ان الادلة لا تجري في صور النقض بل تخصص لما عداها اما عندنا فظاهر
الى ان ما لا يجري في نفس الامر فانه لا يمكن التخصيص فيه الا مجرد الوهم فيقع بانطباقه بخلاف
ما في نفس الامر فانه لا بد ان يمنع ما زاد الكل جزء او لا يمنع وهو معنى الانطباق واما عندهم فظاهر
الى ان المطبق بحسب نفس الامر اما متصور فالمنع الوجود مترتب لوجود ما زاد جزء من ملة
جزء من ملة لا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولان النفوس الناطقة والكلي ان تحصيل
الحاصل من سلسلة واحدة لم معاملة جزء من ملة بحسب من ملة اما يوجب العلل دون الخارج فان كفى
في تمام الدليل حكم العلل بانه لا بد ان يمنع ما زاد الكل جزء او لا يمنع فالدليل جار في الاعداد وفي
الموجودات المجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعلل ان ينزع ذلك الكل وان لم تكن ذلك بل استوجب
ملاحظة احد الحاصل على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة مفصلا عما عدا ما لانه لا يستلزم
للعلل الى ذلك الا ما تتناهى من الزمان

الثالث لما استدل الوجه الثالث انه لو لم
تنته سلسلة العلل والمعلول الى علة لا تكون معلولا لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لما سيجيء او
معلول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمعدوم حق لان معناه انها يجب
اذا وجد احدهما في العلل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير
يشتمل على معلولية محضة وكل ما يوجد على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية
بلا علية فان قيل للنافي لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي هو قيد وسط لا علية
انما الجهة المحضة فلا يمنع الا ان المراد انه لا بد ان يكون ما زاد الكل معلولية علية وهذا المعنى

شروط العلة المؤثرة والمقوم في التصور من هذا الاستدلال عبارة عن أحدهما لو سلسل العلل
الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة لكافؤ العلة والمعلول
اللزوم ان كل علة في السلسلة هو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول
الاخير وثانيهما أحد جملة من العليات التي في سلسلة واخرى من المعلولات نظرية
فان زادت احادا احدها على الاخرى بطل تكافؤ العلة والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون ما زاد
معلولا لما علة كما في المعلول الاخير ينعدم الخلف لان العدد ينعدم احدهما السلسلة الى علة عدد

الرابع نقول الوجه الرابع انا نعول المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونحذف
من الاحاد الى نوبة معدودا بالاعتبار وضع العلة والمعلولية لان الاثنين من حيث انهما متغايران
ان معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلة والاخرى المعلولية ويلزم عدد
بالنسبة بينهما زيادة وضع العلة ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تتحقق على معلولها
ملزم زيادة مراتب العلل واحد والا بطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة لو وجد
علة لا تكون معلولا وهو انقطاع السلسلة

الخامس الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة
من العلل والمعلولات العقول المتناهية اما ان تكون متساوية فيكون زوجا او لا فتكون
كل زوج فهو اقل من واحد من مرتبة كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل من واحد من زوج
كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون متناهيا بالضرورة كسور لا هو محصور
لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يكون زوجا
فيكون كل عدد فهو مائل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنتج ظاهر
السادس الوجه السادس ان ما يتسلسل المعلول بالمعلول الاخير فكل من علة البعد
في السلسلة متناهية ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانتهاء الابعاد
المتناهية الى واحد فكل الحد بين ابعاد كان ما بين مبدأ المسافة وكل حد من الاحاد الواقعة فيه
لا يزيد على فرسخ بالمسافة لا يزيد على فرسخ الا الاخير هو المتناهي ان جعلنا المبدأ غير داخل في ما
من قولنا متناهي ما بين حسي الاسس والا فيجري فيه الدليل المنظور واما ان المتغلب وان لم يقل
والزام الخصم لازم لا يندفع بالحد من الحد بل ربما يمنعها مستدلا بانه ربما يلزم ولكن لو كان مراتب
ما بين اخذ ارتد منه وقد سبق الاستدلال بان المتناهي في السلسلة فلا ادلا يتهى الى ما بين لا يوجد
لانه اما ان المدعوى بل هو ما هو اعد منها واقعي لان السالب من بعض الاحاد اقرب الى
من السالب من الاحاد الاخر كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه الجهر والباقي لو كانت عدد الاعداد
متناهية وهو محال لزوم ومن هنا يتبين الوهم الى ان هذا استدلال بعض الحكم الى الباقي
على سبيل الكلي وهو باطل

السابع الوجه السابع ان لو وجد سلسلة بل جملة غير متناهية

سواء كانت من العلل او المعلولات او غيرهما مجتمعة او متعاقبة فهي لا محالة تشتمل على الوف فيعلم الوف الموجود فيها
اما ان تكون متساوية لعدد احادها او اكثر وهو محال لاستحالة ان يكون عدد الاحاد اكثر ان يكون الف من مثل عدد الالوف لان
معناه ان يأخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدد ما زاد الف ما زاد واما ان تكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد
يتسلسل على حد جملة احدها بعدد الالوف والاخرى بعدد الزائد عليها والاول اعني تكرار الاول بعدد عدد الالوف اما ان
ان يكون من الكائنات المتناهية او من الكائنات الغير المتناهية وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية
من الكائنات فهي معطلة محصلة بانت متناهية متساوية الوجود اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدد الالوف متساوية
تكونها محصورة بين حاصرين هما الحد في السلسلة والمطلع الذي هو مبدأ الكل التناهي اعني الزائد على عدد الالوف على ما هو المفروض
واذا تناهت عدد الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من كل الف من الالوف والمتألف من
تشتمل المتناهية الاعداد والاحاد متناهية بالضرورة واما على تقدير الثاني فلان الكل الذي هو تقدير الزائد على عدد الالوف مع
ان كانت التناهي ويكون متساوية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ فلك الالوف وهي اضعاف عدد الالوف
بسيار وشيء وسعي من ويلزم تناهي عدد الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة التناهي جوابا عن الاحاد
على ما مر وقد علمه وعلى بعض ما سبق منع المنفصلة العالمة بان هذا متساو للاكثر او اكثر او اقل فان التساوي في التعاقب
من خواص التناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يعم ما زاد اقل حد من هذا حد من ذلك فلا يلزم استحالة تناهي العدد بين
كل الواحد الى ما لا يتناهى والعشر الى ما لا يتناهى ويكون احدهما اضعاف الاخر لا يتناهى التساوي بهذا المعنى ولو
جميع كون الاقل متطابقا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الكائنات الغير المتناهية المتناهية
متناهية وكذا عدد الوفها او فاتها او غيرها وحدث تسلسل او انطباق او فيها عبدا الثاني كلا —
الثاني للصور لما كانت الحركة معنى يتوهم الثاني والصور لم تكونا ثانيا وصور الا بالاعتبار اضافة الى المركب
منها واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالثاني علة وفاعل والصور حاصل للصور والصور حيث فاعل الثاني لمعنى ان معنى
وجود الثاني عن الفاعل يكون بانه من الصور ضرورة احتياج الثاني الى الهيولى او اعتلاقها بالعلية لان الثاني انما
يحتاج الى الصور من حيث هي صور لا من حيث هي الصور الغير ضرورة بانها عدم انعدام الصور للصور والصور
من حيث هي صور لا يكون واحدا بالعدد فلا يمكن ان يكون علة مستقلة للثاني الواحد بالعدد واذا لم يحصل الثاني حين يكون
الصور بناء على احتياج الصور اليها لا يصور عندهم من ان اسناد الثاني الصور الا انفعال فان قيل لما احتاج الصور
الى الثاني امتنع كونها حدوثا من ثانيها لزوم الدور قلنا دعوى ان تشخص الصور يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل
تشخصها وتشخص الكل يكون بالصور المقومة ومن حيث هي فاعل تشخصه فلا دور ولا سيما الثاني بصورة ما درجة اما بطريق
الاستدلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان مقوم كل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجماع فلان
المقوم حسب يكون المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد ويكون مقوم الثاني بصورة ما درجة كالصور الجسمية والنوعية
للثاني بمعنى انها بصورة وجود بعا الى الصور الجسمية المبهمة الى الصور النوعية مع اعتبار الثاني الوجود الثاني قوله
وقد يقال الكل من الصور والثاني بالاستدراك الى المعنى عند ما سبق فالصور للهيولى كالحاصل له امر قابل وقد يحتاج الذات
او تحتاج الاعتبار والثاني لمحل يكون الهيولى كالباقي واخيرا بعد الاعتبار بعضها اضافة كل منهما الى الاخرى والظاهر ان الطلاق
الصور والثاني في المركبات من الكائنات الغير المتناهية مثل السيف والسرير يكون بعد المعنى لان الهيولى الواحدة بها النجار وسمونها
الصور البرزة الاسم بالخشب لا جوهر حال فيها وكذا صور السيف والتخت وعلى هذا نوع اعتراض
الامام على تفسير العلة الصورة بان الهيولى المتصفة بصور السيف والسرير يجب معها السيف بالفعل او قد يكون بالحسب
او تحتاج الى السيف واجاب الامام بانا لا نعني بوجود المركب مع الصور ان نوع الصور توجب المركب بل ان الصور

البحث السعد فلا توجد ذلك السند بخلاف ما ذكر التحصيل فانها لا توجد بل قد تكون بعضها مانعا لشيء آخر والصور
في الحجر ليست بعضها الصورة الحالة في المادة بل هي نوعها وهذا مشعر بان المراد بالصورة في المركبات الطبيعية
ايضا الجزء الذي يحدث المركب بالفعل ولا يتقوم الا اذا جعلنا السند مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحالة والصورة
النوعية هو انه مشكل لكل منهما ذاتا طاهرا ووجوده مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل واما ما ذكر
بيان علية الفاعل دفعا لما يستفاد من كون المادة هي العلة لتعين كون غاية الشيء علة له ان ذكر الى بعضه في وجود
الشيء الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علية الفاعل وهي في كونها علة يحتاج الى تصور الغاية فيرون ان
ما لم تتصور غاية ما لا يعقل الغاية لم تتعقل ومن ههنا قالوا ان الغاية ما يتصورها الاشخاص على الغاية
الفاعل وبانتهائها الى هويتها الكارجية معقول للفاعل بل المعلول الذي هو حالة الغاية فان الشيء يتصور المعلول على الغاية
فتوجد ثم توجد الشيء وللقوم عبارات اخرى في ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلولة
وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لا تكون معلولة لما قد يكون حال الفاعل انه اذا وجد مع غاية العالم
وقد لا تكون مقصودة للفاعل وان كان مختارا كالقشور على الكثير من صور البشر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كالغاية
الغير الارادية مثل الوصول الى الارض بهبوط الحجر فلما قد تطلق الغاية على ما يعم الفعل وان لم يكن مقصودا
لا عبارة انبسوا اللغوي الضعيف والاسباب لا يقال قد غايات وقالوا ما يتادى اليه السبب ان كان غاية
او اكثر ما هي غاية ذاته والا فاقصى كمي حضر ما توجد كثيرا او كثيرا ان الفعل قد يوقف على امور خارجة عن ذاته
غير ذاته والا كثير معها فعال الفاعل دون تلك الامور الخارجة الغاية فان اعني حضور الامور الخارجة معها يترتب المعلول عليه
لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية الغاية وان كان باعتبار النسبة الى الجامع جميع الامور
الخارجة وتحريره وتكونها معلولا لامر آخر وتكونها مساوية لامر آخر وكثيرا ما يكون الى يحصل معنى الممكنات
المعنى كالاشياء وكثير من الملبس واما على رأي الفاعل باسناد الكل الى الصانع اذا فعل فعلا فعلى الممكن الشيء
بان انه يخلق الشيء عند ذلك الممكن يحتاج مبادرا الى الفعل ان وجوده موقوف على وجود يحتاج لان حال وجود
فوجد من غير ان يكون له تاثير فعلي الاحتراف يكون من النار لا الماء وان وجد بعضها فعلا اخر كزيد
يشرب عمرو وان وجد بعضها
ومن الكم ومن الكيف ومن الاين ومن الاعراض النسبة وجعل بعضها على جملة الكيف ساحة وجعل المتى معلول
الطبائع التسعة الموجودة لتساوي الى ثلاثة اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن متوقفا بالعلم فهو
وان كان متوقفا فحادث والعدم هو الواجب وخصائص الكمية ثم من حدوث العالم والحادث اما ما
من اقسام الموجود لانه لم يتبين وجوده لما سابق من صعوبة ادلته وبيانه اما العرض واما ما لا يكون محتاجا الى المحل
في الوجود وكما في الاعتبار الى فصل صرير وصعوبة ظاهرة لان الاسرار في العوارض سيما النسبة لا يوجد الا بالتركيب
الا ان يكون محصلا بالحس كالكيف وما يتبعها من العلم والعدد وسوى ذلك الكلام وسوى ذلك الى الاجناس بالحواس
والباقية واما ان لا يكون محصلا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز بعد العدم والمحسوسات المدركات بالشم او السمع او الشم الاذواق او
على ما سبق تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المتغيرات واما عند الفلاسفة فالموجود اما ان كان وجوده له
بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا هو الواجب والا فالممكن والممكن ان لا يفتقر الوجود عن الموضوع فهو
عرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصور للجوهر بل ما يدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها اولى
الى المحل لكنها ليست من الموضوع فان المحل اعم من الموضوع لما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن
الجوهر حسب تقييد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذا الجزء لا يتقيد على موجود لا في موضوع فان معناه

وان وجد في موضوع كان لا في موضوع وليس بعرض عام وجوده زائد عليها ومعنى وجود العرض
في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله كيف يتصور ان احد ما ساد الى الاخر بخلاف وجود
الجسم في المكان فانه ام معا او الوجود في نفسه مغاير لما يعرضه فانا سبقا الى الاول فان اخر وجسم
فظهر ان ملاحظة موجود لكن وجود بالتمام لا على سبيل الماسة والمحاذاة بل يحسب ما يكون مهما سابق الوضع
ويحصل التماسه من يقول الملاصقة سواء للجسم سمي حلولا او الموجود لا وكيف سمي حالا او اتحادا محلا والحال
يكون بحسب الاستقوام ولا يحصل المحل بدونه فيسمى جزءا ما فان وجد بحيث لا يفارقه فيسمى الحال جزءا والمحل
موضوعا
والاخاص بالاعراض تكلم الاسعراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى
والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وقولوا في حصر على الاسعراء واعترضوا
عليه لا يمكن اثبات كونها تسعة اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك يكون لا يخلو
عن ضعف واذا كان هذا الكلام ابي سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه اجمع على الحصر بان
العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم ينقسم البتة لذاته فالكيف وان انقسم فان
فالنسبة اما لاحد اجزائه بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضيا
فاما لكم عرضي او فاعل يفعل ما يقابله فالملك او لا فالاين والا فانسبة فالمضاف والا فالكيف
وانسبة اليه اما بان يحصل منه شيء فان فعل او يحصل هو من شيء فان ينفعل وان كان
جوهرا فهو لا يستحق النسبة له او اليه لا العارض فيتوجه الى النسبة الى العرض ويندرج مما
ذكرنا ان الاعراض اما في التسعة من الموجودات الناقصة والتعيينات العرضية لازمة وبان
ان يقول على الاسعراء كان هذا التسعة ضابطا ولزوم الرجوع الى الاسعراء من اول الامر
لم يجاوزه هذه المعدودات ثم اعتذار بانه ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهيلا الاسعراء
وتعليلا لانتشار فلا باس
وذهبوا ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس
العالية للممكنات عشر من الاعراض التسعة والجوهر وسموها المقولات العشر وسمى ذلك
على ان كلا منها جنس لما تحته الاعراض عام وما تحته من الاقسام الاولية اخاص الانواع
وليس الموضوع جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة
لاقسامها التسعة وبينوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء
وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء
للشيء اما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما
فيها من الخصوص كالماشي لحقيقة العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبات الكيفية
فانهم لا يعنون بها ما يدخل فيها النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة ممكنة
على ما سبق الكلام في النسبة وبان الموضوع لو كان ذاتيا لما كان مقولا بالتشكيك

ولا امكن يعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده لما احتاج اتصافه بالوجود الى
كجواز الانسان ولونه السواد وتعريفهما بالموجود هو موضوع والموجود لا في موضوع اذ
باللازم لا يحل لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا
الشيء لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع
ماهية من صنع معدات اثبات جنس الجوهر ونفي جنس العرض لا يفيد تمام المطلوب لجواز
ان يكون للكل او للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس فلا مقول سوى الاستواء وذهب بعضهم الى
ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قيل النسبة لذاته فكم والا فان اتصف
النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال ان لم يتصور تناهيه
لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور تناهيه لكن له مقدار الحركة فهو
وان يتصور تناهيه ~~لذاته حركة~~ فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة من الاين من معقولة
لا الاين قيل من معقولة ان يعقل تكونها عبارة عن العبور المتدرج واليه مال الامام الرازي
واما الحركة من الكم والكيف فلا انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فتتعين كونها من ان
يفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة وما يدل على كونها محسوسة وان يعقل العبارة
ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة جارية في المقولات واما حمل الوحدة
والبسط لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان اشياء من الماهيات الممكنة التي تحيط
بها العقول لا تخرج عنها بل تكون تحت احدها او مندرجة تحتها ورد بالاشكال بالوحدة
والبسط فانهما ليسا بوجود الاول انهما من الامور المعدودة كالعمى والجهل والكثرة اما
وضع على ما مر الثاني انهما من معقولة الكيف لانهما عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة وهذا
عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هي جارية عليهما الثالث انهما
جارية على المقولات العشر ولا يصلح ذلك الحصر لان معناه ان الاجناس العالية
لما يحيط به معقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس من هذه العشر وهذا الاساس
وجوه شتى لا تكون جنسا عاليا ولا مندرجة تحت جنس عال والاشكال الثاني ورد لو ثبت
كل من الوحدة والبسط جنسا عاليا وهذا اندفع ما قال الامام لا بد في تمام الجواب
من اقامة البرهان على انهما من الطبائع النوعية دون الجنسية
الوجود والوجوب والامكان فمعنى انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه
ليس بجوهر وهو ظاهر لان من شأن العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال
تقوم الشيء بدون الوجود واما حمل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه
من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يتجه في الحصر لانهما ليس

وكذا

واما ارسطو فلم يتعرض

اجناسا عالية وما قال ابن سينا واتباعه ان المعاني المعقولة التي لم تدخل في المقولات
ولازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادي وحدود لبعض
الماهيات كالوحدة والبسط والاثنان فانها من انواع جنسية غير مندرجة تحت جنس فلا يتجه
ذكرها من الحصر فان قيل الحصر انما هو للماهيات الخارجة ومن اعتبار عقله فلا حاجة الى
ما ذكرتم فلنا كثير من المقولات ليست اعتبارا خارجة كالاضافة وان يعقل وان يفعل
واما صفات الباري مع معنى انها لا تتجه في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء
من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المقسم
الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة بناء على ما مر انه يلزم من قدمها قدم ليس بواجب لذاته ولا
جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه

قد يكون من الصور ما يشتمل على بعض
على بعض لا ذاتا فتورد في المطالب العلمية وتذكر في معرض الاستدلال ما يثبت على حكم الضرورة او
تفيد بيان اللمية كاستماع قيام العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا
المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل اخر لانه يتبين لمية بان شخص العرض انما يتعين بالمحل لمعنى ليس بمحله
مستقل بتشخيصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو تشخص تلك العرض وبينة
عليه بان حصول العرض الواحد في محلين يستلزم حصول الواحد في مكانين معا وهو جائز اذ لا نزاع في هذا
وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم
بهذا المحل غير السواد القائم بذلك المحل اذ لا يجوز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد
تكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كاستماع قيام العرض بعينه فانه يقول به كما نقل عن ابي الهذيل
ان الله تعالى مريدا بارادة عرضية حادثة لا في محل يجوز مكانين محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا
جوز بعض العلماء من المتكلمين زعما منهم ان العرض قائم بالمتقارنين والجواز بالمجاورين والاحوال
الى غير ذلك من الاضافات المتحققة في الكاسر بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة والبنوة
بالاب وردها لازم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالاخر
غاية ما يلزم تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات
المتحققة مثل الابوة والبنوة فان معاني القائم بهذا المعنى للقائم بذلك في غاية الظهور وجوز
ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان البياض عرض قائم بجوهر ومنع بالتزام جوهرين حتى ان اذا التقيا
اجزاء كيف كان من كل جوهر ما يكون مغايرا للبياض القائم بجوهر اخر واما الاول فلان غير الممكن
اجزاء الكم لا بد ان يكون له ابعاد وليس الا البياض لانه لم يحصل عند اجتماعهما وصيرورتهما جسما واحدا
فلا يكون بعد بياضا شيئا ما بل شيئا ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب اجتماعهما ازدياد العامل

بالاسم

العلامة

بالاسم

بالاسم

وامتناع قيام العالم بالكون مع جوهر

الجبار وأما الثاني فلأنه لو قام بالكون مع جوهر لكان الملاقاة مثلا لا تعدم بانعدام أحد الجزءين ضرورة انعدام
لكان انعدام المحل الذي هو الجمع بين الجزءين والملازم يضر ضرورة بقاء العالم وهو ممتنع لكونه الناقص
ورد بما لا يلزم أن العالم الثاني ليس بكون هو بعينه العالم العالم بالملاقاة لم لا يجوز أن يعدم والكل
ويحدث مثله أقول قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالنفس الواحدة
والتشابك لمجموع الأضلاع الثلاثة المحيط بسطح والكتب بينه فتجيء إلى المقصود الجزء فلما
للمتنازع هو أن يكون العرض القائم بمحل هو نفسه القائم بالمحل الآخر لا أن يكون العرض الواحد قائما بالمجموع
سيشير صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في مثل الصور والظاهر أن مراده أن هاهنا
هذا المعنى لا أنه لم يجوز القيام بالفوق لا أنه لما ذكر من لزوم انعدام العالم عند انعدام أحد الجزءين
من الاجتماع وكأنه تدعي القطع بقاء العالم دون زوال بالنفس وحدوث آخر
ومنع المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل إلى آخر لما سيوضح من أن معنى قيام العرض بالمحل
هو أن وجوده في نفسه وجوده في محله فيكون زواله عن محله وكل المحل زوال الوجود عن نفسه فيما جاوز
العارض الجزء أو المسك من الرائحة وكذا كل نفس بطريق الانتقال بل الحدوث به بإحداث الفاعل المختار
عندنا وحصول الاستعداد للمحل لم الأفاضة عليه من المبدأ عندهم والقوى هاهنا كما في كلام العموم من
الاحتياج على هذا المطلوب وحق الأول وهو للمتكلم أن كل عرض غير متميز بالذات ضرورة أنه من خواص
الجوهر والأشياء من غير التميز بالذات يستلزم ضرورة أن الانتقال عبارة عن الكون
حيز بعد الحصول في آخر يعني الحدوث لمعنى الثبات فيه لأنه سكون ورد بأن كون الانتقال عبارة عن الكون
في الحيز بعد الحصول في آخر إنما هو انتقال الجوهر وأما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد
الحصول في موضوع آخر ولا يلزم أن من خواص التميز الثاني وهو للحكماء أن يتحقق العرض للجوهر لأنه
ولا يلزم الحصار الثاني في تحقق ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة وإلا لما توجد الأعراض
ولا يلزم الدور لأن الثاني في الشيء يحتاج إلى صاحبه في الوجود فلو كان علة لتحققه لكان متقدما
عليه والأمر منفصل عنه لأن يستند إلى الكل على السواء فما فائدة هذا التخصيص دون ذلك ترجيح بلا مرجح
ولا الهوية على ما أولى صاحب للمواقف مستند المنع لكفر لأن الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود
الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة وشيء من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص لكونه علة له
فتعين أن يكون تخصيص العرض بمحله فإن قيل يجوز أن يكون الأمر حال في محله فلما سئل الكلام إلى
علة تخصيص ذلك الأمر ويرجع آخر الأمر إلى المحل دفعا للدور والتسلسل وإذا كان تخصيصه بمحله إنما
يتوقف على التخصيص عند اتصافه بذلك المحل وذلك بالأمر أن يستند المتصل إلى الكل على السواء لجواز
أن يكون له نسبة خاصة إلى هذا التعين خاصة سماوية أو كان عنصريا وهو ظاهر الثاني أن العرض يحتاج
إلى المحل ضرورة محل المحتاج إليه إما أن يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة أن كل موجود معين
فلزم أن يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال وإما أن يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب

ورد بأنه المعين معين بالسوية لكان هذا الوجود الكائن يحتاج إلى حيز كذلك ولا يمنع استناده عنه وهذا هو
المعنى بقولهم إن المحتاج إليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه أن ما يكون لا بعينه كان فيها غير موجود والمراد
بقولهم إنه محل غير معين لمعنى لا يشترط التعين وهو أعم من الذي يشترط التعين إلا بعين فلا يلزم عدم الواقع
إذ هو جائز استعمال العرض فهو حالة الاستعمال إما أن يكون في المحل المستعمل عنه أو المستعمل إليه وهو باطل لأن هذا
استمرار وثبات قبل الاستعمال أو بعد الاستعمال إلى محل آخر ضرورة امتناع كون العرض الأول على
مستعمل الكلام إلى استعماله إلى هذا المحل ويعود المحذور ورد أولا بالنقض باستعمال الجسم من حيز إلى حيز
بأنه حالة الاستعمال إما أن يكون في المستعمل عنه أو المستعمل إليه أو غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فهو جواب لم
فهو جواب وما بالمختار أنه في حيز ثالث هو بعض من المستعمل عنه وبعض من المستعمل إليه ويتأكد الاستعمال
إلى هذا المحل وإلى ما يتهيأ إلى ما لا يتناهى أو ينتهي إلى حد لا يتجزأ فإنه يلزم امتناع استعمال العرض
الذي يكون في الجوهر الفرد

جمهور المتكلمين على أن قيام العرض بالعرض ممتنع

بوجهين الأول أن معنى قيام العرض بالمحل أن يتأخر في التحيز فما معنى قيام العرض بالعرض يجب أن يكون متحيزا بالذات لينتفي
كون الشيء متحيزا في التحيز والتحيز بالذات ليس إلا الجوهر لأن لو قام عرض بعرض فلا بد بالأخرى من جوهر
إليه سلسلة الأعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الأعراض بالبعض ليس أولى
من قيام الكل بالكل الجوهر بل هذا أولى لأن القائم بنفسه أحق بأن يكون محلا مقوما للمحل ولأن الكل
في حد ذاته الجوهر تعالى وهو معنى القيام وأعرض على الوجهين بالأول أن معنى قيام الشيء بالشيء التبعية
في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحسب تصريحاته وهو معنوية بأنه اختصاص الشيء بالجسم
لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالتحيز كما في صفات الله تعالى وصفات الجواهر
المجردة عند الفلاسفة فضلا عن أن يختص بالتحيز لا بالنسبة إليها فقيام العرض إلى الجوهر مما لا
خفاء له لا أنه لا يوجد قيام الكل له لجواز أن يكون اختصاص الشيء بعض الأعراض بأن يكون غرض بعضا
لعرض لا للجوهر الذي لا يتأتى إلا بها كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فإن المتعلق
جنسه هو الأعراض في الكل لا الجسم فلهذا جوز الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا أن
السطح عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى أن ذا السطح هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم
ومن العاقل يجوز قيام العرض من تابع في ذلك وقاد في الباطل حتى زعموا أن كلام الوجه
والوجه عرض قائم بالجبهة فوجه العرض وجوهه يكون قيام العرض بالعرض واجب للمتكلمين
بأن مثل السطح والخط عدمي ولو سلم فمن الجواز لا الأعراض على ما سبق ومثل الملاسة والاستقامة
على تقدير كونه وجوديا إنما تقوم بالجسم وبأن السرعة أو البطء ليس عرضا زائدا على الحركة فإنها
بل الحركة أمر ممتد يتخلله سكنات أقل أو أكثر باعتبار ما تتم سريعة أو بطيئة ولو سلم أن البطء ليس
لتخلل السكنات فطبيعة الحركات أنواع مختلفة والسرعة والبطء عائدان إلى الذات دون

دون العرضيات او تمام الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعتبرة
اقل او اكثر والهداية تختلف باختلاف الاضافة فتكون السرعة نسبة بالنسبة الى البطء وبالجملة فليس بمعقول عرض
هو الحركة وآخر هو السرعة او البطء واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي
وان الوجود في الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة
فجعله من قبيل الاعراض خطأ فاحش لا ينبغي ان يقول به المحصل فان من شأن العرض ان يفتقر
في تقوم الى المحل ويستغني عنه المحل
لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند القائلين به وتفاوتها عيان فمن تجدد
بلا مثال ما اراد انه يبقى ويقارن الكون مشروطا بالعرض فمن جهة يحتاجان في بقائهما الى المؤثر مع ان علة
بلا حاجة هو الحدوث لا الامكان اذ حينئذ اصل الظاهر منهم توجيه الاول ان العرض اسم لما يتسع بقاؤه
ليس باصلية بل قارنه والهداية اسم السمات عارضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يفتقر الى محل تقومه
او ليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى التقارن لو بقي ما بقيا بما علم ان الدوام
لان الدوام هو البقاء وان بعضهما بعضا من الجنس والتقوم بالذات وغيرهما لكونهما من توابع
السمات واما بقاء آخر فلم لا يمكن مع فناء المحل ضرورة انه لا يتعلق ببقائه بقاؤه وكلا الوجهين
في غاية الضعف لان العرض في اللغة انما يفهم عدم الدوام لا عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم
فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاء بقاء آخر لا يستلزم امكان بقائه
مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واجيب بان الجنس هو جهة
الاول لو كان ما قالوا لكان بقاء عرضا فاما فناء صرورة كونه وصفا له واللازم باطل لا يسمى العرض
العرض بالعرض وقد تمسك اللازم فان البقاء عيان عن استمرار الوجود وانتشاره الى الزمان
الثاني والثالث وليس عرضا فاما الثاني وتمنع استلزام اللازم اذ لا يلزم الزمان على اصطلاح قيام العرض
بالعرض التقارن لو بقي لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه الملزوم ان لو امكن زوال
البقاء لكان زواله عادما مستندا الى سبب وسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون
عدمه مستندا الى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فيستلزم الكلام الى زوال ذلك الشرط
ويستلزم ضرورة ان يكون لزوال شرطه ويلزم جزاء واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما الدور
الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال
الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو من الكاسب فرفع الطارئ
للباقي ليس اولى من رفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما يرتفع قوة استمراره وسابقة
ثبات لا تكون فيما يدفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر لنفسه اذ موثر
اذ حينئذ لا اثر لا ماثر والعدم من حيث هو لا يفيد اثرا وردّ بالنقض بالقلب والحل اما النقض فبوجوه

ولا تحاد

اذ لو صح هذا الدليل لزم ان يكون باقية والا لما جاز عدمها بعض ما ذكروه فيه بالمنافاة من بقائها
كما نسب الى النظام او هي جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يندفع بان الاول
ضروري والثاني ثبت في بابه نعم يندفع عند المصنف بان زوال الكم يكون بان يخلق الله تعالى فيه ضدا
منافيا للبقاء هو الفناء وعند بانا بان ذات الكم مرادف لان كان شرطا للعرض لزال بقاء مشروطه
بالعرض ضرورة ان بعدم بان ينقطع بعدمه بالزمن العرض بان لا يخلق الله تعالى ولا يصح ابداء العرض
لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض البقاء او الذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض
بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم فليس مبنيا على اصلهم في ثبوت المعدوم فان الباقي
كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما في حال الوجود واما الثاني فلان العرض بالعرض
لو لم يكن فيفتقر الى عدم عدمه الوجود اما بسببه او بغيره من زوال شرط او طريان ضد
او وجود موجود والكل باطل بمعنى ما ذكروا اما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال الجزء
المعتبر ولكن من وجه الاول لانه لو كان زوال شيء لكان ممتنع الوجود واما ملزوم
لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كما اذا بعد البقاء فلا
وذكر بالكرة تبعيض ممتنع الوجود عاد الامر الى ان توقف بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط
فلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة التالي لانه لو كان زوال شرط لزم الدور او التسلسل
لجواز ان يكون وجود العرض شرطا لوجود المراض تعدد في حالها على سبيل التعاقب بان يصير
لا حق بالاعتبار سابق في الشرطية الى ان ينتهي تلافيها الى عرض لا يوجد العلل البدلا في
زوال العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الغائب لانه لو زال مطريان الضد
لزم الدور المحال او التسلسل فلا مرجح اما الاول فلان ارادته هو توقف طريان الضد على زوال
الآخر واشتراكه ان تحقيقه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متعدم عليه ولو بالذات لتكون عدم
الطريان عليه بالعلية دورا فالتزام ممنوع وان اريد انه لا يتقارن ويمتنع ان يتحقق بدونه
فالاستلزام ممنوع وكذلك دخول الحل جزء من اجزاء العلة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه
فانه لا يتحقق احدهما بدون الآخر من غير استلزام تحقق الطريان سبق عليه وهو لا ساوي
المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون العلم لطريان الضد على المجاور ويكون طريانه
على المحل وزوال الباقي معا على التراخي لا تقدم لاحدهما على الآخر اصلا واما الثاني
فلانه ان يكون الطارئ اقوى بحسب السبب صرفع الباقي ولا يندفع به وان ساواه في الفساد
والرابع لانه ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث فيفتقر الى محدث والفاعل الذي
يتعدم يلزم ان يكون اثر العدم ولو سلم فيختار انه لا يتعلق بمعنى ان لا يفعل العرض الى

بمركب فعلا لا يعني ان يفعل عدمه ... والكف ترتد لان شهر اصبع بقاء الاعراض على
الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم بقاء الاعراض
الاعراض من الالوان والاشكال بقاء الاعراض الباقية بالنفس لا العلوم وتلاوة الكا
وكثير من الملكات لعدم العلم بقاء بعض الاجسام من غير تعرض فان كان ضروريا فكذا
وان كان دائما بطل فكذا ايضا وليس التعويل في بقاء الاعراض على تجدد المماثل او على قيامها
على الاجسام حتى يرد الاعراض بان الاحوال المتجددة على الاجسام ابعد ساعة امر اسمر اما
كالمنصوب من الانبوب وبان القياس على الجسم ممنوع لا جامع والا على انه لا جاز وجود
العرض في الزمان الثاني مع ارتفاع الملازمة مع تخلل العدم بعد ذلك اولى لا يمنع لعدم صحة
الملازمة ووضع الملزوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس على المماثل او الاستدلال
على الاجسام بالحوادث ان تكون الكمون تجدد الاحوال على الاسمر ان الموت والحيوة
وجه صاحب الملازمة لاحكام الكلية والزمان والمكان من الاحكام الكلية
بيان احكامها خواصها وفي الملاب الاول حصول القسمة لذاته حتى ان عرض الاجسام والاعراض
انما يقبل القسمة بواسطة والقسمة تطلق على الوحدة وذلك بان تعرض فيه بنية عرضية وعلى
الفعلية بان ينفصل ويصلح بالفعل الى حد له هو بان بعد ان كانت بنية واحدة والظهور
المساواة والاستواء بمعنى انه اذا نسب الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا
او ناقصا وهذا كما هو موضوع الاول لانه لما انقسم على اجزاء وحدة او فعلية لزم عدد
انما يلزم الكم بسبب الكاملة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم
المساواة وقد ان يكون فيها ما يقبل المساواة والاستواء لذاته وهو المقدار ولا يتصور
فرض غير متناهي الثالث استعماله على امر يتعلق الى يقينه بالاستنباط عنه مرارا اما بالفعل
كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان
السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع تعد بالقبضات
والعضلة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان

جمع شعرة

ان ينبغي الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف
الكم بها دورا الا ان يقال المساواة والاستواء مما يدرك بالحس فيكون من الجلي لا معرفا اما لانه
لا بالفعل فيفيد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس والثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المنفصل
لا المتصل فلا يشمله التعريف بالعكس وارتضى ابن سينا على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله
من غير حصول بالفعل ولا يكون الا بسبب في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما ادراك القبول
اعم من ذلك لعدم امكان فرض شيء غير مجلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان
قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل لانه اذا اخذ القبول بالاسم واما ما وضع
في المواضع من انه كان اخذ القسمة الامكانية فهو ظاهر لان الامام قد صرح في هذا الموضع بان القسمة
الامكانية تستعمل في وجوبها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقدار ان آخران نعم المقدار
تهيأ الاتصال لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول
الانقسام كالحركة فهي الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ... والمتصل من احكام الكم انقسامه
الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لا جزاء المفروضة حد مشترك او لا الثاني
المنفصل وهو العدد لانه لا غير ان جميعه ما يجمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وعني بالا
تصل بذلك كونه معروضا للعدد وتكون اجزاؤه معروضا للوحدة كالقول الذي يوهم انه كم منفصل
على ما سيجيء عند الكروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او لا
الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح
وان قبلها في جهات بحسب تعلقها فالخط امتداد واحد لا يحتمل تجزئة في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة
واحدة ان تعارضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يكون فيها فرض تعدد على حدة ولا يكون عرضا لكن يحتمل
التجزئة بلا جهات وحينئذ كيف يحتمل في الجهات متساوية بالسطح الواحد الخط او بالسطوح لها تماسا
على جهة امتداد لازم كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشمعة فلا يتناهى السطوح السبعة للزيج حتى يصير
هو الجسم الطبيعي وكذلك قائمة به سابقة فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوا ما بين السطوح او جوانب
السطح الواحد الخط حتى باعتبار كونه بازاء من فوق عمقا وباعتبار كونه جانبا عرضا وباعتبار كونه حاجزا بين سمتين والثلاثة
كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك
وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه موهوم فرضي لا يمكن ثباته لما في مقدار المتصل خلاف ذلك فانها اذا
قسمت الى اثنين ولا يلزم يكون مثلا حد مشترك وان فرض اخذ من الجسم الثاني كان الباقي الاربعة لا جزء
اخذ واحد خارج صارت الجملة ستة ... ويخص بعض ان الجسم التعليمي لكن ان يحتمل شرط ان لا يكون
معنى حتى ان اصحاب الملاء جوزوا وجود ذلك في الخارج اعتبارا فالسطح والخط ملاكين اخذهما كذلك
والا لكن يحتمل السطح شرط عدم الجسم والخط شرط عدم السطح وح يلزم ان يكون للسطح حد من جهة واحدة

وعند الملازمة من جبر المنع

كما لا حد آن من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتحيز
جسما لا سطحا او خطا مثلا وسر كون السلام في امكان اخذ بالابرة شيء كما اذا عملنا مجموع الاعداد السلام
من مبدء السفاء الى شيء اخر من المكان فعوارضها كان ذلك المتحيز جسما تعليميا وسمي بالسطح فاذا عملنا ايضا من مبدء
السفاء الى شيء كان سطحا تعليميا وسمي بالخط فاذا عملنا من مبدء السفاء الى شيء من السطوح وغيرها
كان خطا تعليميا

ومن الحكم قد يقال الحكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الزماني والعرضي لان مقبوله اما
ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة والجسم
او حالا فيه كالشكل والوضع محلا كالجسم ومتعلقا بمحل كالعوض التي تنقسم بسائر الابعاد ولا يسمى بها والحكم
بالذات لا يقبل الشد والضعف اذ لا يقبل عددا او مقدارا اشد من العدد او المقدار والا يقبل
الزيادة والنقصان والكسر والقطع والفرق بينهما ان يقبل ذلك من الزيادة والنقصان لا بالكسر لا بالقطع
الى يقبل ذلك كخلاف الكسر والقطع والفرق بينهما ان يقبل الشد دون العدد او اكثر والخط اذا ازداد
امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا ازداد
السواد وايضا الحكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان تضاده داخل في النقص والا يصير عددين
مثلا مخالفا بالاخر او متقابلا

ولا تنافي بين ان الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض
كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي
مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض
من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك والا لقبل التجزي فان الحركة العامة تنقسم المتحرك بنصف الحركة
بنصف المسافة اولى من الحركة التي فيها وهي من جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة والا لساوت عليه وكيف فان الحركة التي
تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمان وقد يعرض الكم المتصل للكم
المتصل الغير القار بالذات او العارض كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات
والمقدار قد يوخذ بمعنى ان قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتداد على ما مر
فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا والطول الامتداد الذي هو البعد الماخوذ من الذي
للانسان الى قدمه او لا يكون الى جنبه او من مركز العالم الكلي الى محيطها وبالعرض البعد المفروض
ثانيا او عرضا للامتداد الذي هو البعد ثانيا فقد يعني الكمية الى يمينه وبالعمق البعد المفروض بالثالث والكم
المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله او من ظهر الحيوان وبطنه وح لا تكون كميات محضة بل ما صدق مع
اضافة والمقدار الصحيح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك
ليس بعريض

واكثر المتكلمين قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد
فلما مر من ان الوحدة والكثرة وكانه مبني على ان الوجود الذهني والا فالاشياء لا تخلو من الوجود

ايضا منقسم الى الاجزاء

بالعرض صح

البعد صح

الخارجي اما المقدار فلان الزمان فلما سيأتي واما المقادير فمنها على ان الكم مخالف
من جواز الاجتماع بجميعه على وجه التماس دون الانفصال الرابع للمتصل والمنفصل والجسم من
مرتبتها على جميعها هذه هو السطح وما يمكن ان ينقسم بالطول وعلى جميع هو السطح وما يمكن ان ينقسم
بالعرض والسطوح راجع الى الخط الا جزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر بل امور
عدمية اذ السطح ماء وابتقاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط فلا يبعد الحكم بالتعلق وليس
ما يخالف من العدمي عدمي وراجع نحكم على كون المقادير امرا حقيقيا لا جواهر بل اجزاء الجسم اما
اجزاء لا تتجزى فانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمع المعينة تجعل بان تبدل ذاته نسيج واحد
والخط قد يكون متصلا بها سطوح وفيها خطوط والنقطة تجعل بان تبدل ذاته خطا او دائرة
وينقص بعضه وبان بالعكس واما متصلة فبان يتوسط السطح المتصل يتوقف على مباينة صرون
ان غير المتباين لا يحتاج الى سطح ويتوسط المتباين الى برهان بدليله كما سيجيء بيان مباينة الاتحاد
فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وتوسط الكيف يتوقف على حركتها الوضعية
لحدوث سطحان لا تتحركان بما فيهما وتنتهيان حد هو الحد وعلى محيطها منطبقة على الكم الدوائر
او توقف على كيفيتها لحدوث سطح مستدير هو الدائر بخط بانحناء مستدير وما توقف توسطه للشيء
على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واجمعوا على كون المقادير موجودة بانها ذوات اوضاع يشار
اليها اشارة حسية بانها هنا والاشارة الى العدم عامة فانه الباب غير وض السطح المتحيز التعليمي
غير وض الخط للسطح وغير وض السطح للخط اما يكون باعتبار التباين وهو عدم الامتداد الا احد
من جهة ما يعني بها وذلك الامتداد والانقطاع وهذا العدد لا يتصف بعدمه منه الامور لجواز
ان يكون الوجودي مسبوقا بالعدمي او متصفا به واحتجوا بان الذي يشير ويتبدل مع بقاء
الجسم ووضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض وقد يجمع وقد يتفرق والكل من الاجتماع والافتراق
مباينات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد امر خارج عنه بالجسم فغير جواز الكلام
وبانه ترتيبها لمجموع ولا دلالة لما ذكر عليه واما هو يوجب نفي الجزء الذي لا يتجزى وما ذكر من توقف
السطح والخط على الغير خارج عن الجسم وما سوى عليه الكم يلزم كونها امرا منتزعا خارجا الى ما ذكر بانا
جميعها عندنا الجواهر المفردة لكن على وضع ومرتب مخصوص بان يرتب على الطول من غير تعارض
او على الطول والعرض من غير توقف والتوقف على الغير هو لكن الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر
من كونها ذوات اوضاع فعند الاشاعرة اما في نفس الجواهر المفردة المتوسطة بينها مخصوصا
والانتهاء الامام والانقطاع بمعنى انه ليس بعد تلك الجواهر جواهر اخر
واحتج المتكلمون على نفيه بوجهين الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه منطبقا على البعض للتطبيق

بانه لو وجد لكان بعض اجزاء مقداره ماضيا اذ الذات مجتمع الاجزاء فيكون الحادث الآن
ماضيا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا متقضيا منصرما فحدث جزء منه بعد جزء بعد
زمانه ضرورة امتناع اجتماع الماضي مع المعدوم معا وامكان في سائر اقسام العدم فيكون الزمان
زمانا ونعيد الكلام الى تسلسل واجب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض فيكون
الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة فيكون الآن مثل اليوم نظرا الى مجرد
مفهومه من غير احتياج الى عارض بان نسمي مثلا تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل
من المتقدم والمتأخر في زمان ملاحظ لاقسام العدم في الحكم على العدم فيما بين اجزاء الزمان
قسم سادس بناء على ان العدم بالذات الثاني الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر والاول
وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع
اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم ويعود الكلام الى الجزء الثاني الذي يفرض حاضرا ويلزم
جزء فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو مبطل على الحكماء المنطبقة على المسافة التي
هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل اما او استدلالا
بادلة الفلاسفة فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الجزء الذي هو موقوف جزءا منه فيما اذا لا وجود
للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزى مع ان وجوده
معلوم بالضرورة فلما بدا الشبهة لانه لم يتم الزاما لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزى
ولا استبعاد لانه الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على اسم الارض اول المسافة الى اخرها
وهو ليس بتجزي الى الماضي والمستقبل والحاضر يساوي البعد وبذلك المذكور بخلاف الزمان فانه
كم منقسم لذاته وليس كما حصل من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا
الآن وسمي المبدأ ماضيا بحسب الحركة واجب على رأي الاستبعاد لانا لا نم انه لا وجود
للماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون وللمستقبل الا
ما هو بصدد الكون لا يقال انه لا امر له الا وجود لها في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال
ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او
غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة
اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه
فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة كل
منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود
في الاقسام المتلبسة بجواز الا يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فهو موجود لا يصدق
انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في الزمان فلهذا قال

الى

الى بعض الجزء الذي هو الجزء الاخير من المسافة والمنتهى هو الجزء الاخير من الحركة

الى سيناء الا بعدم ما في الحركات الماضية لا موجود في المستقبل لا بالنسبة امورا موجودة منقضية بالانتهاء اذ لو كانت موجودة
موجودة بالماضي والماضي في الحال والماضي للمستقبل والكل على الجميع انحصار الزمان في الماضي والمستقبل
وان يكون الاولين لان الحال ليس قسما ثالثا بل حد امر كما بين الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا
في الحال وان لم يوجد في شيء من الازمنة لانه لا امتناع ذلك من حيث ان فيه الحال اما منقسم فيجتمع اجزاء
الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء فلنا منقسم والاجتماع لان معناه المقارنة والمعدوم لا يقارن
البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن قول الاسلاميين
الثالث الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان مثل العدم لا يكون
الا زمانيا لان المتأخر لا يجامع المعدوم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان مثل العدم منقسم والمتأخر
فيلتبس بالذات ليس ذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام وبعض يحدث
وبعض اجزاء شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان تجويز العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان
بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي يمضي في البعض على الطرف الذي هو انقطاع الزمان ولو سلم
ما امتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركيب والبعض لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا
الى ذاته فلا يلزم ان يكون ذاتا بمجرد الاجزاء على الاسم الرابع والاسم الخامس
في وجود الزمان توجيه الاول ان بعض حركة في مسافة معينة بمقدار من السرعة وحركة اخرى في بعض المسافة مثل
الاولى في السرعة فان توافقتا في الزمان كان ابتداء الثانية معا وفقا معا فالضرورة تنطبقان
المسافة معا وان توافقتا في السرعة دون الزمان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فالضرورة تنطبق
الثانية اول ما تنطبق الاولى وكذا ان توافقتا في الزمان دون السرعة كانت الثانية ابطأ فانها تنطبق اول قسم من حد
السرعة الاولى وبرهانا امكان تطبيق مسافة معينة سرعة معينة وامكان تطبيق ما يتقدم اول من مسافة اخرى
بالذات مع تغير الحركة وتفاوت سيأتي يصرون ان قبول التفاوت يفضي الى ما يكون بالذات وهو الذي
يتحرك لانه قد يتعلق بالحركة في تمام المسافة فيتأخر في بعض تلك الحركة في السرعة مع اختلاف في المقدار وكذا يكون
المسافة وبين مقدار المسافة مع اختلاف مقدار تلك الامكان لاختلافها بالسرعة والبطء او على العكس بان تنطبق
السرعة في مسافة قوية والبطء نصف قوية والحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في مسافة او حركة الجسم
الزمان فيلزم تعدد الزمان بتعدد المسافة اجيب بانا نمنع مسافة وبلا حركة في بعض مسافة فان قيل قد يتقدم الزمان في وجود
منها الى بعض المسافة في زمان اقل وينطبق في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون وجود المسافة لا يتوقف على الزمان واسرع
بل لا امتناع على كون الزمان موجودا اي الخارج فان المتكون بعضه موجود بالفعل وكون البعض
الحركة كذلك سريع من البعض واجاب الامام بان البعض من هذا الزمان يختص بما فيه الزمان وكونه مقدارا
للحركة لا اعتبار له فيه وحقيقة ما ذكره الوجه الثاني ان كون الزمان مقدارا للحركة لا يستلزم وجوده
او هو واجب لانه قد يكون عدما لا اعتبار لا يتصور كونه قبل الوجود مع الحاد العدم في كونها عدم لا
وبدا معنى قولهم العدم قبل الوجود بعد وليس قبل كعدم صفتين ان يكون قبله ثلاث وبعده ثلاث
لا امر الحركة والابعاض لم يتعين الى ما يلحقه السلسلة والتعاقب لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان

فانه الذي يكون حدوثه منه فعل وحدوثه منه بعد بحيث لا يصير فعله بعد ولا يعد فعل وسائر الاشياء يكون فعلا لمطابقة
لكون الفعل وبعد المطابقة لكون البعد حتى لو وجد الاب من غير البعد وسائر الكون الفعل لكان الاب
بعد تلك الاشياء واحسن عن الجوهر بالاماد كونه من الممكنات العالية للتفاوت ومن الفعلية المتصف بها
وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها تتصف بها الاعدام فان
من اليوم الى راس الشهر اقل من اليوم الى راس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده يوصف العلاء
ان المقصود التنبيه على وجه الزمان لا الاستدلال لانه ضروري يعترف به العامة ومن لا يسلم لهم
الى الاساس والبدايات المسمون الى السنين والشهور والايام والساعات وتحدي الزمان محوي الكار الاولين
وانما الكلام في حقيقته
على خفاء ما يسمه وقال اكثر المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع
الشمس وربما تعاكس كلام المتكلم الحاكم حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال من قام زيد عند قعود عمرو
باختلاف ما يعتقد المقدر المجهول عند الحاكم كما يقول العامة اجلس يوما والعادي اجلس قدر ما يتوا
العامة والثاني قدر ما يكتب صفحة والثالث قدر ما يطبخ برجل لحما ولا يخفى ان السبع هذا التفسير فان
تصور ما به الزمان وما الفلاسفة فذهب ارسطو واتباعه الى ان الزمان
علم فيكون ما به مقدار الزمان كم متصل اما الكمية ملتقية المساواة والمساواة فان زمان دون من الزمان
مساو لزمان دون اخرى منه والكمية من زمان دون من اقل من زمان يصف دون واما الاتصال
فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم فيلزم كون حدات العدد لان هذا حقيقة الاتصال فيكون
تالفة من الآنات المتتالية ويلزم منه الكمية الذي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المساوي ان
مقدار الامر غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اي مجتمع اجزاء في الوجود
لكان في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة مستقرة لانها لازمة الانطباق
لما يجري من الابعاد ومن اسباب اتصال الحركة كما يستقر على مساوي فيما بعد والزمان لا يسلم لما
مستقر ان يكون مقدار الحركة مستدير ويلزم ان يكون سريع الحركة مقدارا اقصر فيصلح البعد بجميع الحركات
به فان بلا بعد ربما لا يكون من غير عكس يستدير الفوق بالدرايع ويقدر الباء بالعشي واسرع الحركات
اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدار الباء فيسل هذا التعريف للزمان ويفصل
لذاته فيكون مطلقا بالحجة علما الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع ارتباط حواسها بالزمان
كجوهر النفس وجوهر الجسم الاصول والفصول وما لم يتصور من الزمان الا انه شيء ما يتصف
الاشياء بالقبلية والبعدية وليس هذا الا من قرائن هذا المفهوم بل من قرائن حقيقته والامر
على هذا الدليل فانه مبني على اصول مبنية بطلان الجزء الذي لا يتجزى مبني اتصال الحركات ولزوم السكون
بين كل حركتين مستقيمتين مبني اتصال فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد
هذه الاصول بالدليل والزام الخصم ربما يمكن هذا الرجحان على ان الفلاسفة فلا يلزم ان العالم الساوي
يلزم ان يكون كما جعلتم الموضوع

وانما يلزم لو كان ذلك بحيث الذات موجبة وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة
ثم يعود حتى الى الدليل المذكور
توضيح احدهما ان الزمان لو كان مقدار الحركة لا يصح اتصافه بالامور السابقة اما الملازمة فلانه ح يكون متغيرا غير
قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على السابق لانه معنى لا انطباق ولكن حدوث هذا
مطابقا لحركة متى دخل على الزمان والتقدم والتاخر واما بطلان اللازم فلانا نقطع بان الحركة موجودة امس
واليوم وبعد الكل نقطع بان السكون على السماء وغيرها من الموجودات السابقة من الوقت مع الجزء الموجود
امس واليوم وبعد اولى حاد الكاذب هذا جاز الكاذب ان وزيد الوجه اطلقوا قول ابي البركات ان الثاني لا يتصور
ساق الزمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود
ودوي لانا المقدار بنفسه ان كان متغيرا اسمى لا انطباقه على السابق وان كان ثابتا اسمى على المتغير
ان الحركة كما اسمى تطلق على كون المتحرك هو سكانها مقدارا ثم هو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر المتجدد
من المبدا الى المنتهى وهو امر محض لا يتحقق في الخارج لعدم بقاء الحركة التي جعلت الزمان مقدارا والثاني
اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير مستمر وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لكن الزمان موجودا اصرون مساوي
تمام الموجود بالمعدوم فما لهما لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصور محال واللازم
باطل لانا ما نعلم ان موجودا من الاشياء والبعد والمقدار والمقدار لا يستعمل الا ان لم يوجد حركة والا فلك حتى لو تصورنا
من كان الفلك معدوما فيها موجودا وساكنا فتحركت وتعدم فيها الفلك وحركته لم يكن ولكن نتصور بانعدام
حركة الفلك حال وجودها وان اعتبر انكار هذا الامر بدون الحركة الفلك لكان معها من غير توقف بالحجة مقدار الزمان
ما يتصاعد حركة الفلك ليس بدليل كما يتصاعد مقدار الشيء بالشيء وهذا الدليل بدليل قدم العقول الى الاشياء ان الزمان
وهذا يظهر ان ليس الزمان بعين الفلك بل هو مقدار حركته على ما يتوهم البعض ومدعاه ان مقدار الاجسام الى الزمان
ما يحصل فيه لا يكون الا للمتغير حتى يمكن فيه تقدم وتاخر وما حصل مستقيل وارتباط الحركة والتحرك وتقدير الكاسكون
وان مقدار المتغير اعني ما يكون قارا لذاته من ساعة ووكون سماء ان معنى حصول الكم في الزمان ان في الحركة فالحركة في الزمان
من الزمان لا وجود لها بالمعنى المتاخر منه وهذا كان نسبة اسمه ان مقدار المتغير كالسماء الى الارض يكون ما يحصل معه من غير
حصول الحصول فيه ولا حاجة الى الفرق بين حصول الحركة في الزمان وحصول السماء في الزمان وحصول السماء في الارض
وانها معان يحصل الاستنكار ان يعتبر من كل منها معان ترى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة التغير الى المتغير
هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر والثابت الى الثابت هو السرمد وهو الدوام المطلق والذي في الماضي
ازلي والذي في المستقبل هو الابد فالامام ومنه ايضا هو ظاهر الحصل لان ما فيهم من كان ويكون اذا كان موجودا في
الامر فيه ان لا يسمى الزمان لا ينطبق على الثابت اولا يا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يدفع بالعنان
دون من السمي والمتكلمون يقولون العدم موجود في ارضه مقدار لانها ثابتة لا انها والجواب انه لا يصح ح
ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار اسمى الا ان يكون مقدار الهيئة فان على ان انطباق هيئة السماء على الوجود
انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان الزمان والحركة والاولى حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس الحركة

على المتغير الذي ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض لا ارادة التغير من زمان الى زمان
على ان التغاير بين معية شيئين تتعلقان في زمان واحد هو بالحركة اي المتحرك اما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا
ومن المعية ان كانت بمعنى ما يلي الى عمر ثابت فهو الدهر وان كانت بمعنى ما يلي الى عمر ثابت فهو السرمد وبعد الاول
اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بانه يكون الزمان مقدار الثابت في الزمان مقدار المعية كما يقال للثابت
الثابت ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان متقدرا بالحركة ثم الزمان كمقدار الدهر والدهر كمقدار
للسرمد فانه لولا دوام نسبة على الاجسام الى ما يليها ما وجد بالاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة
الزمان الى امتداد الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اختصاصا احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان و
احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في داره من السرمد
وهو العباس الى الزمان دهر تحقيقي لا الدهر في نفسه ثابت لانه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير
ذاته يسمى دهرا هذا ما وقع للناس من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى يحصل على ما قال الامام واما
التاما فاعتبار ان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء بعد جزء من غير ان يحصل حوا
دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج واما الوهمي هو المجموع المتدرج المتدرج الى المنتهى فكذا مقدارها الذي هو
الزمان يكون مجموعا وهنا لا يوجد منه جزء دفعة بل لا يزال يتجدد دونه ويوجد منه شيء فشيء وهذا
بيان ان مثال امر غير منقسم يفعل سيلان الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط يفعل سيلان
الحركة بمعنى القطع والعروض بان هذا احوال تتعاقب الانات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الان واحد
بانه لا احوال مثال ما يفعل الان الزمان كما هو متصلا يعرض لها التجزي ولا انقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج
فان اجزائها وان لم تكن بالفعل لكن الان مجموع المتصل الذي يتحدى في الوهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فان
موجودها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير تركوم في الخارج واحد بان المراد ان في الفعل امتدادا لا وجود
الامتداد في الفعل كذلك الارادة كان في الخارج شيء غير قار يحصل في العقل بحسب التمرات وعدم استوائه ولكن
الامتداد الذي اراد عرض بحسبه بان يكون العدم والتاخر الذي هو اجزاء المفروضة للاجزاء من غير اقتضاء زمان اخر
وكذا معية الحركة فاذا لا وجود للحركة في الفعل لزم كون العلية والبعدية العارضين لها كذلك والا تعرضا
للعدم معنى ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ولزم كون الزمان قارا الذات
وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان هو المعروض للعلية والبعدية فمجاز والمراد انه متعلق بها بمعنى انها يسببه
تعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم هذا المقام وهو الاشكالات للمؤلف حيث قيل
للامام مثل ان علية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت علية سلامس على العدم ومعية الحركة للزمان
كذلك وان العلية والبعدية لو وجدتا لاستمر اتصاف العدم بهما والكان وجودهما بالزمان وتسلسل ولزم وجود
معروضيهما معا حاصرون كونهما متضايفين فيكون الزمان غير قار الذات لا جماع اجزائه المفروضة للعلية والبعد
ولو كانا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم يدل على
وجود الزمان وان اجزاء الزمان ان كانت متجامعة فمسلم ~~حصلا في الخارج~~ ~~بالعلية~~

~~والبعدية ولو كانا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم يدل~~
~~على وجود الزمان~~ وان اجزاء الزمان ان كانت متجامعة فمسلم اختلافها بالعلية والبعدية الذاتيتين او بمجانبة
~~فلا يكون الزمان متصلا وان خصها بان قولهم لا بد من تحقق التاخر من امر غير قار يحصل منه في العقل كل امتداد وجود~~
ادعاء يجوز ان يحصل لا من موجود او من موجود قار بحسب ما له من الانسب والاضافات الى المتغيرات على ما سبق واما
من الثالث فبان القطع بوجود امتداد في العدم والتاخر وهو الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة
اصلا او يكون له عدم سابق ولا حق بما هو الاحكام الكاذبة للوهم كما يقال خارج الفلك فضاء لا متناهي والمعروض
بانا نجد القطع بهذا الامتداد في حالي وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتغير يحتاج
الى البرهان

وذهب العلماء الى ان الزمان جوهر مستقل قائم بنفسه غير منقسم الى
محل معينة او حركة تتعلق بهم من لم يعلم انه واجب الوجود او لا يكون عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان العدم والتاخر
بين الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان بين الاول لزم وجود الزمان حال عدمه وان كان بين لزم تعدد الزمان
بل تسلسل وزد بعد تسليم المقدمات بان اجتماع العدم مع الوجود او بعده لا ينافي الامكان بمعنى جواز العدم في المحل
ومنهم من اعترف بامكانه والية ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر
به البعدية والتاخر وهو الماضي والمستقبل سواء وجد حركة او لا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد
ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك عليه وهذا بمعنى كونه في زمان سابق عليه والوجود في زمان
لاحق حاضر والفناء في زمان احق مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيء من عوارضها فهو جوهر ازلي ابدي واستمر
وبعد دو منقسم بحسب الاضافات الى المتغيرات لا بحسب ذاته والالات غير ما يصار اليه وانه ازلي سرمد
وانه خصر مالك دعوى الضرورة في مثل هذه المسائل الدليل الاثر حتى يقول الاثار على شيء فيه
لا جماع من انه شيء يفعل الجسم فيه والبعد وتسكن فيه ولا تتبع فيه عمق وهو المسمى بالمكان والمعتبر المذاهب
او البعد الذي يتقدره بعد الجسم ويتحيز به والية ذهب كثير من العلماء والمتكلمين وقالوا ان البعد ما يوجد في المتباينين
محل يحل فيه الجسم ويقوم به ويسمى اجتماعهما مع بعد اخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي وصنفا ثالث لا يقوم
صرح بكون ان لا يتعلق بشيء ما على وهو المعنى بالفراغ الموهوم الذي لو لم يشغله شيء لكان فارغا وعند بعض العلماء عدم محض ونفي
امتداد موجود قد يكون ذرا ما قد يكون ملا او الكرة وهذا يسمى هذا الجسم وقد يسمى جانبا جنوبه او اكثر يوجد
فكذا عند الامتلاء وتسمية البعد المنظور بمعنى انه مشهور مقطوع عليه الدلالة فان كل احد يحكم بان الماء في
من الظرف الذي هو الاناء وقيل المعنى انه يشغل فيه حل فيه الجسم الذي له من البعد ويعتبر فيه اولا الهيولى لتوارد
الاحتمالات عليه توارد الصورة على المادة وبان بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد المتقدمة في الجهات بعد الصورة
حيز الجسم جزء منه من مادة الظهور فكيف يدعي الله العاقل

لحوق جو

ثم ان هذا البعد هل هو الخلاء والهواء جميع العلوم شاغل وهذا البعض هل هو غير فاصل الخلاء ثم المتكلمين
وبعض الفلاسفة في هذا البحث مقامان احدهما في ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما في ان الخلاء ممكن او ممتنع
للمقام الاول اجمع العقلاء على ان المكان هو السطح اذ لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول
لوجوه الاول انه لو كان البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ما يقوله المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود
واسند الاشارة اليه بقول الساوي والسماء وتحت بعد مكان هذا ساوى المكان ذاك او لا يعلمه او ما فرض عليه
له او ملك او ربع او غير ذلك وباطل بقول الاشاعرة الحسية واسعال الحس منه والرجوع الا يعقل الحس من هذا المكان
الى حد الكل ولا تصاف بالصغر والكبر والكون والفساد والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير
ذلك من العدم المحض والنفي الصرف كذلك وما لا يكون متحيزا موجودا على ما يقول الفلاسفة من سعة وهو
بل لا يدان كان قابلا للحركة لا ينبغي الى هي الاسعال من مكان الى مكان لكان له مكان وسعل الكلام اليه لسلوم
لا مكنة الا الى نهاية وهو محال كما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية كونها من حيث البعد على
ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مصيرا الى المكان معلوم لا يكون هذا المكان هو الخلاء حال الامكنة يكون واحدا منها
وان يكون خارجا منها يكون ظرفا وهو محال وان لم يكن ذلك البعد الذي قابلا للحركة لزوم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة
ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء منافي الشيء الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو البعد
الذي هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاثار المعلومة الا بعد واحد ولا
يستلزم اجتماع المثلين في البعدين في محل واحد هو المتمكن ولا يستلزم ارتفاع الامكان عن البعد بهما يكون
هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تدافعا فلا يكون المتمكن مساويا للمكان في المقدار لجواز ان يكون
بعد احدهما ازيد من الاخر حصل من الاخر فلا يلزم هذا البعد الثالث وكل ذلك مبني على الاعتراف الثالث ان البعد
في نفسه اما ان ينفي الى محل فيمتنع كيف عن الثاني على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يكون
فلا نسلم ما قيل انه يجوز ان لا يستغني نفسه الى المحل وتعرض الحلول فيه واجب على الكل ما يجوز ان يكون
والبعد العام بالجسم هو القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يعتبر النسبة في التعريف
بقبول الحركة وقبضاء المحل واختصاص البعد المفارق وان اسر كما في ذاته ومرض هو مطلق البعد فلا يمنع اختصاصه
على ان ما ذكر من تعدد البعدين في المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما في المتمكن ولا خروجه المتمكن
حجة البعد اجمع العقلاء على ان المكان بانه لو كان هو السطح لزم استغناء امور يحكم بداهة العقل
بثبوتها مساواة المكان للمتمكن فان الشمع المدور اذا جعلنا باصبع رقيقة كان السطح المحيط بها اصغر
اضعاف المحيط بالمدور واذا جعلنا الصفيحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفيحة مع كون الجسم
في الكل واحدة كما اذا جعلنا في الكعب نقش عمقه يزيد السطح المحيط به مع انتفاء الجسم وهما يكون كل جسم
في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يكون جسم يتمكن سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف الهواء
عند هبوب الرياح فانه يستدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة انما يتحقق الحركة لا نفسه او ملزوم
لها ومنها حركة الشمس الدائرة لان السطح المحيط به من فلكه واحد

اي لزوم الذي
كان الشمس بالفلك

هو البعد

هو موجود ما

لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه
قد ملأه الهواء ثم سوى المكان فرض السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة
من الماء مثلا لا يكون في سطح من الهواء الا بتخرق النفس والتحرك كما يقال الماء في الفلك ومنها عدم توقف الجسم يكون
الجسم بينها او مماسا على انه يمكن تحققه جسم اولا ومنها انا نتصور جسما لا نهاية له بل نتصور جسما لا نهاية
له ان نتصور جسما لا يتحرك ومنها انا نعلم بان الكلام من الفلك الكروي والشمالي في جزء جزء وان كل نقطة على سطح الفلك
المحيط تحرك من موضع الى موضع وبالجملة فهذه واما لها امارات يستدعي الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان المكان
المقام الثاني المساوي هو الخلاء
بعض فرق شغل شاغل سواء ثم بعد او لم يتم وسواء جعل متحيزا موجودا او موهوما فان قبل ما معنى القول
بالمكان عند من يجعله فضاء وعدما صرفا لا يتحقق اصلا فلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسم بحيث لا يماسان
ولا يكون بينهما ما يماسهما اجمع العاملون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفيحة ملساء فوق اخرى صقيلة بحيث تماس
سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا وفرضنا احدهما على الاخرى دفعة فمن اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط
الذي بين السطحين مستويين فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من هذا الهواء واتحاد وكون التماس السطحين لا من اجزاء الاخرى
من الماس والمكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الماسين قبل ارتفاع الاخر يستلزم التشكيك وهذا
حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع الخلق اسرع او بالوصول اليه من المباعد والمسامات من اجزاء الاخرى مستلزم
ولو سلم امكان الارتفاع في الكل فان اريد تكونه دفعة كونه في ان لا يسبقه اصلا فلا يلزم امكانه كسر والارتفاع حركة تعلق
الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان فهي الحركة الحصر مع اللزوم ومع امكان الملزوم ولا يلزم المطلوب لا يستوجبها
مع امكان الملزوم الثاني لو لم يكن الخلاء لم يوجد لا مع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا اسعل الى مكان
ما كم الشامل لذلك المكان اما لا يسعه ويحدث جسم اخر يشغل المكان المسعل عنه ويبدله ما امر اكم بل سهما العلم
مكان اسعه ما ان يسعى على معدان فيلزم تداخل البعدين الماديين وهو محال واجتماع الجسمين في حيز واحد وبدله العاما
وصرون واما ان لا يسعى بل يتكاثف اي يصغر معدان يحصل للجسم المتحرك حيز يشغله وذكر ما يكون الجسم ذا مقدار
يقبل التغاير المتفاوت في الصغر والكبر وذكر قول ما الهواء يستعمل الدلالة على بطلانها او تكونه والاجزاء منها
الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه وان اسعل عنه ما الى المكان الاول فيلزم الخلف بحصول الخلاء على تقدير عدم هذا الا يستقر
الا حيل الى اسعال الاخر من مكانه لا مساغ الاجتماع وتوقف اسعاله عنه على اسعال الاول اليه لا يلزم خلو واما
الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام

ناسريا وتعاقب الحركات لا الى نهاية وتؤول الى الدور صرون سابق بلا جسم وبعض بين البرودة بحيث يشغل المكان
الذي يشغله الجسم فانه اما ان يبقى او يصير خلاء اما بقاء جسم آخر فيه او بتخلخل ما حواليه من الاجسام بطريق تخلخل
الهواء او فتح الخلاء فعلى ليس يتكون المكان الذي يشغله الجسم اما خلاء فخطأ واما ملؤه بالجسم فيه فتح خلاء يقل
وتعارب الاجزاء فيحصل للجسم المتسبب له مكان ويتحرك الشيء الى الجسم من هذا القسم فلا يرد نقضا على
ما ذكرنا من الدليل واحتجوا بان الله تعالى الهواء لا يمنع ما سواه بل غاية ما يقتضي تقدم الهواء
وهو لا يستدعي تقدم شيء لا يستدعي ولو سلم فان اريد سبق استعمال كل من الجسمين الى مكان الآخر على استعمال الآخر
الى مكانه استعمال كل منهما دون الآخر كما في المتضايفين فلا نم استحالة الدور ان لا يكون تقدمه التقدم بل المعية كما في
متضايفين والا فان استعمال كل منهما الى حيز السابق متوقف على استعمال اللاحق الى حيز آخر فلا يلزم الخلاء بل التسلسل
واستعمال اللاحق الى حيز متوقف على استعماله الى حيز السابق فلا يلزم اجتماع جسمين في حيز واحد المعنى بدور المعية
وان اريد السبق بمعنى صيرورة كل من الآخر صالحا لكون السابق حيزا له ودوران تقدم فلا نم استحالة الدور
لا نسلم دوران ايضا مع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهواء او فتح الخلاء الغائب انه لو لم يوجد الخلاء لما
كان يسلم ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لا ما يحقق الخلاء كون الجسم بحيث لا ماسة جسم آخر واللازم باطل لما سبق من سابق
واحتج الحكماء بالروم بل سبق من الاجسام الى السطح لا يتكون فوقه في العدم الصرف بعض فراغا ممكن ان يسلم
سابقا على ما هو المراد بالخلاء السابق فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء فمنها ان الغارف
اذا فتحت يده حرج ما فيها من الهواء ثم كب على الماء يصاعد الهواء الماء ولو لم يصر خالية لكان فيها ملاء
لما دخلها الماء كما قبل النقض ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد رأسه
وجمع مسامه بالنار بحيث لا يدخل الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها
ان الزق اذا بولغ في تمديده وتسديد مسامه لم يزد فيه تقدير ملء مكان فاذا امر فيه مسلات ما يدخله
سهولة ولو لم يكن فيه خلاء لما دخله لامتناع النفاذ ومنها ان خلاء الدن من الشراب اذا اخذ في الجوار
في ذلك الدن ما يسمها ولو لم يكن في الشراب بغير خلاء لتقدر الزق لما امكن ذلك احتج بان ما ذكر
لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل ما بين الهواء في الغارف ثم يعود الى مقدار الطبيعي بعد ترك المقر
فيصاعد الماء خزون امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يتسخن الزق فيتمدد الهواء ويتخلخل بعد ترك الارتفاع
وان يتبدد الهواء في المسام وان يولغ في تسديدها وكذا الزق المنفوخ يدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء
او لخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فيجوز ان يتكاثف او يتبخر لو يتحلل فيه بالاعتصار شيء على مقدار
الزق
حجة الامتناع احتج القائلون بامتناع الخلاء اي كون الجسم بحيث لا ماسة له لا يتكون
ان تكون زمان الحركة مع التعاقب مساويا لزمان تلك الحركة بدون التعاقب او معدوما وهو باطل الاول لانه لو تحقق الخلاء لزم
ان يعرض حركة في موضع من الخلاء ولا يحال تكون في زمان ونعرضه ساعة لم يعرض حركة في ذلك الجسم بتلك
التي يصيبها في فرسخ من الخلاء ولا يحال تكون في زمان اكثر لوجود العائق ونعرضه ساعة ثم يعرض حركة
تلك التي في خلاء اسرع قوة ما

جواب

او تنتشر بجميع الى الاقل اي تتراكم الجملة ٢

من الخلاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول ان يكون قوامه نقيض قوام الاول فيلزم تكون زمان
الحركة في الخلاء الاول مساويا لزمان حركة الملاء الاول وهو باطل وانه اذا اتحدت المسافة والمحرك والقوة المحركة لم يتفاوت السرعة والبطء الا من قبله
الزمان وتكون الاعتبار الاعتبار قبله المعاوق كثيره فيلزم تساوي زمان حركة في المعاوق ومن الخلاء الاول وزمان
حركة في المعاوق ومن الخلاء الاول والاعتراض والاجتماع امكان قوام تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء
وان تم لم يتم القوام الى ما لا اقوام له وهو ممنوع وانما يمنع انقسام المعاوقة بانقسام الجسم بحسب
جزء المعاوق وجاوزها وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة من شأنه في الجسم منقسمة بانقسام غير موقوف على عدم
وهو ممنوع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات العدم بما سيأتي على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من تكون المعاوقة على
نسبة الزمان ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عدمه واما يلزم لو لم يكن الزمان الا لاجل المعاوقة
واما اذا كان الحركة سببها تستند الى سبب من الزمان كالسابقة المعروفة في الخلاء فلا ذلك المعاوق القليل يتكون
سابقة ما زاد بنفس الحركة كما في الخلاء وتصير سابقة ما زاد المعاوقة التي هي نقيض المعاوقة الكثيرة التي تمنع سابقة
ما زاد وهذا الاعتراض لا يرد على البرهان ومعناه على ما تشعر به كلامه من المعترض ان كل ما يقع من الحركة في جزء
الزمان فان تحقق المعاوقة فيكون سببا لزمان محدود والجزء القليل يتكون وان لم يتصور معاوقة المخروق لم يزد
بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك والمراد بقوة المحركة حركة ذلك الجسم يتكون من غير اعتبار معاوقة
المخروق لا ما يتعلق الحركة من حيث هي هي لدفع الاعتراض بانا لو اعتبرنا قدرا من الزمان لزم سبق تكون المقدار
من الزمان ولا الحركة المحدودة في السرعة والبطء لتدرج ما وجه دفع الحسين من ان الحركة يمتنع ان توجد دفعة على حد
المسافة في مضيق ذلك الزمان فالاول ابطأ منها او في ضعيفها اسرع فالحركة المحدودة لا توجد دفعة بالا يوجد لا يستدعي
مساويا وعلى الوجهين ان زمان الحركة قد يتكون بحيث لا ينقسم الا وهما فتكون الحركة في حد منه بحيث لا توجد دفعة بالا يوجد لا يستدعي
تسليم المحال فلا يكفي في اثبات بطء الاولى وسرعة الاخرى كونها اسرع الحركات موضع وقوع الاخرى فلم يتبين امكانها
ان قيل سلمنا امتناع البطء لكن انتفاء سبق السرعة لا يمكن وقوع الاخرى في زمان اكثر فلا يستحق المحرك
السرعة اما هو لحكم المقابلة ولهذا اعتبر في المواقف من هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لكان الحركة
وما يحس المعاوقة على ما مر وقد قال في شرح كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطء
فيما دخل في اقتضاء وجه لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا يستلزم
نفيهما شيئا من الزمان ولا التنقيض بالتوارد في نفيهما انما هو مع امتناع ان يوجد الا مع شيء من
الاعتراض لكنه لا يدفع الاعتراض الى الحركات ولا يستحق

جواب سؤال مقدر ٢

ضعيفها

وهو من المعلوم ان الحركة بعينها لا تستدعي مسافة من الزمان ... الثاني الوجه الثاني لو وجد الخلاء
لامتنع حصول الجسم فيه لان احدهما ... خروج الآخر ... تكون تقاطعا او بعدا متناهيا
لنفس الاختلاف اختلاف الكون اختلاف الاحوال بالمواد واجيب بعد تسليم التسامي بان الانحناء
بالنسبة الى جميع العظام على تقدير تناهي الخلاء لانه حينئذ يجمع الاجزاء ... او بالنسبة الى جسم
فيجوز ان يكون الرجحان باستيلاء جارحة لا ذات الجبار وكون الجسم معلق الاجسام ... بالفعل
وبعضها للقوة من الحدوث او البعد عند الوجه الثالث ... لو وجد الخلاء ... الى
الزمن الى ... ان يتصل الى السماء لان الرواسي قد احدث فيه ... صناعية لا تقاوم بها الجسم الامتناع
مضادات ... الخلاء واجيب بانه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار ايضا ينفي كون ما ... الارض والسماء
خلاء ضرورة ولا ينفي وجود خلاء خارج عنهما او محيطا بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع لو وجد الخلاء
لزم ... تصور فساده وتكلم بوجوده ... الكار ... الى ... الجذب الهوائي بالمص
وكيفية الحكم لا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوبة اذا ... احد طرفيها في الماء وبعض الطرف الآخر
خيرنا خالية ... على ما هو مقتضى الجسم عند فتح الرأس ... الكوز ... الى
الداخل ... وسدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت ... فان الماء ... الى حيث
الخلاء ... بكون ... الى الخارج لما ان فيها خلاء لا ... الخلاء
لا يكون ... الاستدلال بوجه على وجود الملزوم ... ما يفيد يقينا حد ... لكن لا يقدم
حجة على المناظر

لا يحرق الى ... الاستدلال ... الرسوم ... اذ لا يتصور ... فاصل ... الحركة ... لتكون كل منهما فصلا ... احوال
عقلي لا ... بل ... الاجزاء على ... ولم تظفر ... الكيف ... شاملا سوى ... من ...
الخاص ... الاعراض ... لان ... بما كان ... الشيء ... المعروف ... الحالة ليس ... الاحوال
فعالوا ... الاعراض ... الى ذكر ... الى ... الى ...
جعل ... من الاعراض ... عدم ... الاعراض ... وعدوا ... الاعراض
الى ... فان ... الكيفيات ... عقليا ... الاجزاء ... العلم ... الاسماء
... الحال ... الكيفيات ... خلاف ... الكيفية ... الكيفية ... الاحوال

واحصر

واحصر بالعدد ... الاجزاء ... الزمان ... ان ... وان ... الاحوال ... الزمان
وان ... فاصل بالعدد ... الزمان بالعدد ... الاعراض ... الكيفيات بالنسبة
... كالقوة ... تصور ... مرجح كالعلم والبدن على ما مر
بالاسماء ... الكيف ... الكيفيات ... الكيفيات ... الكيفية ... الاسماء ... وتحصر
... الحصر على الاسماء ... الاسماء ... الاسماء ... الاحوال ... التغير ... الاسماء
... الخواص ... الاسماء ... الكيف ... الاول ... الثاني ... الثالث
... الاعراض ... الاول ... الاحوال ... الاسماء ... الاعراض ... الاسماء
... الاسماء ... الاسماء ... الاسماء ... الاسماء ... الاسماء

الاجزاء بالكمية فيعرض من تلاحم الاجزاء وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلها الكثيف بخلاف الامتزاج الكيفي لانه قوام
وبالجملة الكائن بعض الملائم والمتضاد بالتلطيف تكاثفا من باب الوضع اي اجتماعا للاجزاء الموجودة
في الطبع بخروج الجسم المغروس عما بينها وبالجملة المعلل بعض استفاش الاجزاء بحسب الطبع بما حرم عرب ومعنى التعلل
ما يستوجب جعل الغير شيئا لا يحدث اضافة اثر ما لم يتم من الحركة وغيرها لتكون قولنا فعلية محركة لغيره قولنا قسم
على ما يزيد من الاجزاء وبالجملة ما كان ما كان الاولية الحدوث من احداث الحركة والميل المصعد ثم سرت على ذلك حتى اختلال
الهواء الى ان يحصل من تجمع والتفريق والتسخير وغيره لكن وكيفية لان ما تاثر عن الحدوث الذي كان مستقلا اسما
او لاجل الكسف ثم امتص به ذلك الى انقلاب الكوكب فيصير الماء هواء والهواء نارا او ربما تكون بتفريق المساكلة
مان غير الاجزاء الهوائية من الماء وتشبيها ما في الطبع من الاجزاء الصغار الماسة وان كان مركبا فان اشتد الحمام
مسالة ولا خفاء في ان الاختلاف قبل التصعيد ثم التفريق الاجزاء المختلفة وتسوية انضمام كل الى ما يماثله فيصير
التصعيد ومعه مجمع المساكلات وان اشتد الحمام المسالة فان كان الاختلاف والكسف فيرس من الاجزاء
حدث من الحدوث الصورة حركة دورية لانه كلما مال الاختلاف الى التصعيد حدث الكسف الى المنافذ ادوار الاناء
كان الغالب الاختلاف يصعد بالكلية كما لنوسا ادوار كان هو الكسف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسيل كما
الرصاص او يلين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الخلوق حدث تحرق بحيث واحد يلتبس الى الاستقرار بالكلية
اخرى ثم عدم حصول التصعيد او استقرار ما على المانع لا ينافي كون جاصيتها التصعيد وتفريق المختلفات
ومجمع المتساكلات
والدخان الحار الخلاق الحدوث على جوان الساد وعلى الحدوث الفاصلة عن الاجزاء
السماء والسبع وعلى الحدوث الغريبة وعلى الحدوث الحادثة بالحركة لتسخين الكل الطبع على ما سيوم الاجزاء
واحد هو الكيفية المحسوسة وان كانت الحدوث مخالفة بالكمية واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق النار الا على قبل
النار وعلى الاجزاء السماوية التي تعرض بها الحدوث وعلى الدواء والغذاء الذي يتحد منها حدوث ما في بدن الحيوان
الحار على ما منه الحدوث وان لم يتم به معنى مسمى بالحدوث منه تردد واختلفوا في الحدوث العنصرية التي بها قوام حس
الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي النار وان النار اذا خالطت سائر العناصر فاذا حدث قوة النار الحركة
والتقلب اختلاف عن الطبع الموجب للاعتدال حصل الحدوث بين السماء بالحدوث العنصرية وكل من الاجزاء
انها من جنس الحدوث التي يتعلق من الاجزاء السماوية فان المراج المعتدل يوجد ما مناسب لجوهر السماء لانه
نسبة يعني ان ازداد امزجة العناصر وتكثر سوى كيفيتها هيئة الكرة وجوهر ما مناسب لجوهر السماء لانه
البسائط السماوية وما فيه علة مزاج معتدل في حفظ التركيب وجوهر مزيد بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس
وبعضهم على انها مخالفة بالماهية للحدوث النارية والحدوث السماوية لاختصاصها بمناسبة الحدوث العنصرية وفيها
من الاستدلال على الرطوبات العنصرية اشكال الاعتدال حتى ان السموم لكان لا يدفعها الا الحدوث العنصرية
فانها الكيفية تدفع ضرر الحار الوارد تحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضاد واجاب
الامام بان تلك المعاونة انما هي من جهة ان الحدوث العنصرية تحاول التفريق والعنصرية افادة مزاج الحيوة والنفع فانه
غلب على الحدوث العنصرية تفريق تلك الاجزاء وبالجملة كون الحدوث السماوية او النارية وتسمى
ابان الحكمة بها الى خصوصية حصولها

واورد المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم
اذا كان محتاجا اذا كان يحب ان يتصف بالملاسة وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي الانصباب والجسم ورد ابن سينا بان
الانصباب لو كان للرطوبة لكان لا شك ان رطوبة اشد انصبابا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة
سهولة قبول الشكل وتركه بحسب كيفية لها يكون تجسم الشكل وسهل الترك واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة
الانصباب ولزومها سهولة الانفصال ثم كيفية لها يسعد الجسم بسهولة الانصباب والعسر وسهولة الانفصال
عنه ولا شك ان العسل اسهل انصبابا من الماء بل ازدوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيفية وظاهر انه
ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل انصبابا وكان مراد الامام ما ذكره ولا يخفى ما فيه
ابن سينا انما هو على ما يتبادر من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الانصباب وسهولة الانفصال على ما يشعر به كلام المص
وحينئذ على انه لا يعترض في كلامهم بالانفصال اصلا ولا للسهولة من جانب الانصباب على ان ما ذكره من تفسير سهولة الانفصال
سهولة الانفصال مجموع وهذا يعترض على افساد سهولة الانصباب ما يوجب ان يكون السائل الدقيق جدا
كالعظام المحترقة فيها الرطوبة كذلك وكما ساء ما يكون ان يكون مخالطة لاجزاء الهواء وهذا انما يتم على ان يقول
برطوبة الهواء وسهولة انصبابه لو لا مانع فرط الاستقامة لا على ان الامام والمعترض على اختيار سهولة الشكل
وجه ما ذكرنا ان الماء ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبخلاف الجامد
وان حسب ما يلزم سهولة قبول الاشكال العنصرية في النار الصرفة واما ذلك فيما يشاهد من النار الى الطبقة الهواء
فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة اغلب فيه ان سهولة قبول الاشكال
بها بل ازيد فلنا الهواء قد الف بسبب مخالطة الهواء وفي الطبقة الاجزاء الحالية وهذا لانه يوجب كون الهواء
رطبا ويتبعها انما قهم على ان خلط الرطب بالبابس يعدا سمسا كالمشتت وحلة الهواء بالتراب والكوب
من الحجر ساب اما في البلة لا بالاعتبار سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس به مرطوبة
ومنها انه يوجب ان يكون الحجر في الصورة صعوبة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس به مرطوبة
كون النار حلبة تكونا بابسة والكوب ان اليبس كيفية تقتضي قبول الخروج الى الباطن ويكون اليبس بها قوام
مرسال مستيل من وضعه ولا يعد كثير السهولة والصلابة كيفية تقتضي ما يمنعه من قبول الخروج ويكون اليبس بها
بنا سكر وشدة معاوقة لجواز الانفعال فتعاير ان الرطوبة والسوسة بهذا الاعتبار لانه يشير يكثر مرجع
قبول الخروج ولا قبوله الى الرطوبة والسوسة وجعل ما ذكرنا اليبس والصلابة كيفيتان متضادتان ومبدئهما
من الملموسات اولا سعدا ذات مرددة وبعضهم على ان اليبس عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه قبولها
بسائل الملك والعدم
واما ميل النار فيعد في الملموسات الثلاث وهي الرطوبة العنصرية الجارية على
سهولة الشكل مع عسر الصوف وارتفاع الامداد وتحدث من شدة امزاج الرطب الكثير بالبابس
الحار الكثير فان كانت ما فيه ان انما لها فهي من شتاغوا الاطراف الكفاف عدم تلك الميلة والزوجة وهي كيفية تقبل
الشكل وبالجملة الهشاشة وهي ما تنطق بصعوبة الشكل

ومنه التفرع من الطرف ٢

قوله

قوله الوطوبة

ليس كذلك

وسهولة النفوذ في اللطافة وقد يقال له العوام كما في الماء والهواء ولسهولة سيولة الانفصال الاجسام الى اجزاء صغيرة
جدا كما في التدريج والسرعة السائر من الملاقي كما في الورد والشفافة كما في الملك والكثافة بمقابلها معانيها والتحديد وهو
تجريد المعقول بحيث يصير جوهر الروح الكامل قوة الحس والحركة اليه بارادة في مراجعة عليها في جوهر ولا يستعملها
الحس النباتية ويحصل مزاج العضو كذلك لا تعدد بالحس السماعية والتلمع وهو كيفية نفاذ في جدا
الطبيعة يحدث في الاتصال بعوما كثير العدد متعارف الوضع صغير العدد ملاحس كل واحد بانفراده
ويحس بالجملة كالوضع الواحد وما للاسلة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات المحسوسة الملموسة وقال الامام
بل من الوضع لان اللاملاسة استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض في الخشونة من
اختلافها وردها بانه يجوز ان يكون بحيث مقدارها لا يحسها مقدار ما لا يحسها للمزاج الملموسة
للجسم المانعة من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة والاتفاق استثناء من الكيفية ومقاومة للحركة والطبيعة
كونه محسوسا بوجه خاص لا كما في الحجر الممكن في الجو والزق المنفوخ الممكن بحيث لا يمكن وعدم مع بقاء الطبيعة كما في
الثاني في حس الكيفية وتقدير ذبه بمقدار المدافعة بتغير كيفية تكون بها الجسم مدافعا للاستعمال من الحركة الى جهة ما
وسمي حال الجمعة ومقاومة للطبيعة وسمي الاستثناء في ازيد من اي قسم من اقسام الكيف
الخواص الى انواع الاعتماد بحسب الكيفيات في الجهات السفلية وتسمى تصادفها مطلقا الا ان الشرط في التصادف
الخلاف في ان الشرط انحصار التصادف فيما يقابل كالاعتماد والصاعد والهابط مطلقا وجعل انواع الاعتماد
ستا ضعيف فيه وجهين احدهما ان الاعتماد الكيفي الذي يتصور فيه الاختلاف بالكيفية الاعتماد والهابط
اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان لكيفيتان اللتان لا يتبدلان اصلا حتى لو تكلف انسان
لم يقدر فوقه تحت وتحته فوق صار رطلا الى فوق وراسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كما لو
انصرف اذا توجه الى المغرب صار قدامه خلفا وتحته يمينا او يسارا بالعكس فيتبدل الاعتماد الى
قدام اعتمادا الى خلف وبالعكس كذا الى اليمين والشمال فلا تكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات في الست امر عرفي
بحسب العوام من حال الانسان اي انسان الراس وقدماه وظهره وبطنه ويمينه ويساره وما لا فالخوض في حال الجسم
في الابعاد بلغة متعاطفة على ذلك وانما قوائم وتحل تقدير فرق وانما يحس بتحيزه بالجهات فيكون جدا عرفيا
بالجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد او غير مساند اصلا حسب ما نفوض قدمه من الاعتبارات عند من لا يقول
به وبالجملة ما يحس من انواع الاعتماد الذي لا يكون يتبدل اصلا حسب ما السفل الحقيقي الى الميل الهابط والصاعد
وكل منهما مطلق ومضاف فالسفل المطلق كيفية بها يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على المركز الى معادل
عامل جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في الشيء المساوي الميل بين المركز
والمحيط حركة الى المركز بحيث لا يبلغ المركز كالماء فانه يميل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والحجر
المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح متعلق بالمركز كما في النار والهواء والمضافة كيفية تقتضي
حركة الجسم في الشيء المساوي الميل بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لا يبلغ كالهواء
ونارا جعلت ماء تكون مركزا والحجر كيفية تقتضي الارض على الجسم غير متعلق بالمركز والسوسة حيث كان الهواء خفيفا
مع رطوبة والارض يعلو مع سوسة يدل الى الجمهور ودفع بجهاني الى ان سبب الثقل الرطوبة
لكثافة السوسة لا تظهر بالنار مع رطوبة

الثقل

الثقل كالذهب وترتفع الخفيف كالخشب وردها بانه لو كان الرطوبة والسوسة من بعض ما يوجب الثقل وجعلتم مزيد دلالة
على معنى ما يدخل في ثقلها وخفتها والمعلوم بالحكم وذهب بعض اصحابنا الى ان الجواهر الفردة متجانسة
الى ظ
لا تتفاوت في الثقل والخفة وانما تفاوت الاجسام في ذلك عائد الى كيفية الجواهر الفردة في الثقل وقلتها
في الخفة وردها بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان تحدث في المركب من الجواهر التلاصق صفة الثقل والكثرة حتى
يكفيه بعض ارادة الى المجاز وبغيرها من الاسباب كما يوجد مزاج من الالوان والطعوم وغيرها وقد تستدل
على الخلاف الاول بانه لو كان الزق الواحد يسع من الزيت ضعفا ما يسع من الماء فالزيت اثقل من الماء بكثير مع
وثاقة الماء في الرطوبة بالاتفاق وتساويهما في الجواهر في الصور المفروضة وهي ليست الا الزق فاتم تنوع
فلا تزيد ولو كان احتجاز الزيت لزم ان يكون مما يتجزأ الى ضعف خلا بعد زيادة وزن الزيت
على وزن الماء وان يحتمل زق الماء بالاحتياز الفارغ ضعفا فيما يحس من الملموس بعد تسليم وجود
الخلاء وعدم الخلاء الماء بالطبع الى تحيزه الى بيانه على ارادة الفارغ والاول في الخلاء فوق اقصى ما يمكن ان
يقال لا يحس بالفارغ الضعيف مع فرط الاجزاء بالاجزاء الماء
وضع القاضي احتلف
اصحابنا المتكلمون بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم مبرز واحد زائد يتعدد بتعدد الاسباب بحسب
الاسباب حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة وبالنسبة الى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر خاص فيما نقل
عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فيه فجواز ان يعرض له الامر الاعتبارات المختلفة ولا اضافة الى الجهات
السبع وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا يعود تحيزها اعتمادا الى النسبة الى جهة وبعضهم الى انها متعددة
غير متضادة لان من جذب حجرا انتقل الى جهة العلو فانه يحس به اعتمادا الى جهة السفل وكذا يحس به اعتمادا الى جهة
السفل يحس به اعتمادا الى جهة العلو ولا الكلام في الاعتماد بين جلا على التعاقب والتساوي في العلو يحس من يحمل
اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتماد بين الضعيفين اعني السفل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء
واحد اعتبارا واحدا وانه لا تضاد بين الاعتماد الضعيف وغير الضعيف كما في الحجر الذي يوضع الى فوق فان الزائد يحس
مدافعة بالطبع والدافع مدافعة صاعدة وانما غير الضعيف من الاعتماد فيحمل المختلفان منه متضادان كالاعتماد
الثقيل والخفيف لانه مبدأ الحركة فلو جاز الاعتماد ان معا لجاز الحركتان معا لا يستلزم وجود للوجود وجود الاثر
ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين وانما يبدأ الاثر لا يسع حركتان الى جهتين وان كانت احداهما
بالذات والاخرى بالعرض كما اذا سعت حركة الى خلاف الجهة التي يحركها السعة ويبدأ معي ما قال الحكماء
ان الحركة في جهتين متضادتين بالاعتماد ان للوجهان الناوح لا يرد ما قال الامدي ان هذا المثل للاقناع
كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الاثار لا يوجب خلافا للموثر وفصلا من تضاد كالطبيعة توجب الحركة سرعة
الخروج من الحيز الطبيعي والخروج والسكون اثر الحصول فيه على الاتفاق جائز فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع
لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك الاعتماد ان والحق انه لا يلزم ان الاعتماد بالمعنى الذي
يتاتى العلم بالاعتماد كذلك لا يلزم اجتماع الاعتمادين اجتماعا يلزم الاعتماد ان والحق انه لا يلزم
الدليل لنفي اعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما انه مسلما الا انه معارض بانهما يوكانا متضادين لما جاز اجتماعهما
والالزام بطلان الاعتماد بتوسيط متساويين الى جهتين متقابلتين يجذبه كل منهما بقدر ما يدافعه الى خلاف
جهته وعدم الاثر بل يوكانا الذي يمتنع عن الحركة لا مدافعة فيه اصلا
والمعتبر السموت
الخفيف لا اعتماد له ارتكابا اعتماد السفل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مختلفا كاعتماد السفل
الى العلو والخفيف الى السفل فيرد كاعتمادهما الى باقي الجهات ولهم اختلافات في ثبات الاعتماد بينهما

في

بالاعتماد الطبيعي بالاصول

اي كلام الاشاعرة

ما قال الكندي ان في الهواء اجساما صاعدة لازمة لنا تمنعنا من الوقوف المنفوخ للقوس بحيث لا يمكن ان اذا اشتق
الهواء فصاعدا او شق الماء بل الوزن القاسر صعيد الهواء بالوقوف وما يتعلق به من الثقيل الاعمال كحركة الحجر
دون الصعود الى الارض بل الضغط الماء رباء واخراجه من حيز شتل وكمائة لا ما تنقل لولم يكن في الطبيعة للضغط
والخفوق على الماء لما زاد على كثافة الماء الا استبعاد او نبا ما كسا ترسلا بعال سما دابي الوقوف مسدود
وقال ابو هاشم ليس للهواء اجسام لازمة ولو كان في طبيعة صعود لانفصل عن اجزاء الخشبة التي في الماء وصعد
دون الخشبة اذ لا سبب عند الكندي لصعودها وخفوقها سوى الخلاء اجزاء الماء وتشبث الهواء بها لا انها
يجوز ان تنفصل التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سما وهو هواء لم يبق على تنفسه المعتبر للاجزاء
لا تكسار شوقها لا امتزاج فان الكلام في الاجزاء الهوائية المحاذية للاجزاء الخشبة لا التي صارت
جزء المتزج كما في سائر المركبات على ما تراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان اختيارها فيما حولها من
اجزاء الانفصال ولو وقت الاستماع ومنها ما قال الكندي ان الاجسام غير باق لازما كان او مجتلبا وقال
ابو هاشم بل اللازم باق بحكم الساكن كما في الالوان والطعوم بمثل الكندي بان الانسان اذا حامل على
حجر هابط في اعماق المجتلب غير باق فكذا اللازم لا سر انها في اجفى او صاف السفل التي تكون لعماد
ما نطاوبان لا يبقى ملازما كالاصوات وغيرها لا فوق فيها بين المقدور وغير المقدور وكذا في مسئلة اعماد
اللازم والثابت بل ذهب مثل ملا جامع ومنها ما قال الكندي ان الاعماد لا يولد حركة ولا سكونا ولا يولد ما
الحركة فان من فيها ما اولا في حجر اجمالا يحرك الا ان لم يحرك المفتاح ولا الحجر لم حركة المفتاح او الحجر يولد سكونا
في المقصود وقال ابو هاشم بل المولد لها الاعماد لانه لو لا اعماد لانه لو لا اعصنه عمود قائم واذ لم يذعانه فالحجر علية
انسان الى جهة الدعامة بل ازيلت الدعامة فان الحجر يحرك الى جهتها وسقط وان لم يحرك للتعمد وكلا هما
ضعيف اذ لا دلالة على ما ذهبا فيه يجوز ان لا يكون المولد هو الحركة بان ويراعماد اذا حل او كوا ما ان حركة
الرامي ما حين يمس حركة الحجر لا يتمالم يدفع من حين ترسخ سعال يد الرامي الذي لا يسمى اليد حل الحجر في حيز لا
ان ابتداء التاخير بالزمان فاسمى اليد الحاصل لا يوجب كون الزمان يكون ابتداء او سعال ذا كان في زمان واحد
كما في حدوث الثلاثة التي تدور على نفسها بل الحركة والسكون لا يوجبان بعضهما ان ابتداء الذات فالامر بالعكس اذ
ما لم يحرك الدليل يحرك الحجر وليد الصح ان يقال يحرك اليد فيحرك الحجر دون العكس والاقرب ان المولد للحركة
والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعماد فانه يولد اشياء مخلوقة من الحركة في غيرها بعضها الذات من غير
شرط كمولد الحركة على ما سيجيء انه يستلزم الموت للحركة وبعضها الذات شرط كمولد الاصوات ملا وضاع الحلق
للحجر بالحركة وكمولد صعود الحجر الى حيز الطبيعي شرط خروجه عنه وكمولد الاصوات شرط المصادمة
وبعضها الذات كمولد المحاذاة المولد للمماسة وكمولد فوق اتصال المولد للاتصال
والفلاسفة يسمون الاعماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبدأه وما منتفعة
منه فان كان الهواء خارجا عن محله قسري كميل الرمي الى فوق والا فان كان بقصد وشعور فنفساني كاعتماد
الانسان على يمينه والا فطبيعي سواء اتفقت الميل على وتين واحد ابدا كميل الحجر المتكون الجو او اختلفا
على وتاير محلوله كميل النبات الى التشرد والتشرد وهم من سمى المعروف بالقصد والشعور
ارادتا وجعل النفساني ارادة جنسه ومن زاد قسم الطبيعي اعني ما لا يكون على وتين واحد لا اختلاف بدوا
الانفس من ما يختلف على حسب اختلاف النفس فهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله

الضغط

الوقوف

خارجا

خارجا لا قيام بالمحل مركبا على ما سيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا البحث ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل
على تردد ميل الماء الى المدافعة للحجر او مبدأها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء
او سائلا على ما عرض منها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الحجر عند كونه في حيز الطبيعي والا فاما ان يميل اليه
فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ترك الحركة المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والا ما في مبدأ الميل اذ
ربما يخلف الاثر عنه كقعد حجر ما او وجود حاجب مانع ومنها ان الميل الطبيعي الجامع للميل الى جهتين
لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى فوق لا يكون مدافعة باطلا بالفعل
بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد ذلك عند زوال علة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فيجتمعان
كما في الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة باطلة يقتضيها الحجر اذا خلي وطبيعته واخرى احدثها القاسر
القاسر على حسب قوته وعصبه ولهذا تكون في اسرع مما اذا اسقط من فوق فيسقط وينقاوت بقدر السرعة
في القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب ان الحجر الذي يحرك صاعدا بالقسر لم يرجع هابطا بالطبع ان
حركة القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس فلما كان ميل القسري يزداد
ضعفا فيصل عليه من مقاومة الهواء المخروق ومرداد الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة فتى الى
ان لا يتعادلا لم يأخذ القسري في الاستعاض والطبيعي في الغلبة فيتحد حركته في الاستدادة ومنها استدلالهم
على وجود الميل الطبيعي بان الحجر من الرصاص مثلا واحد اذا اختلفا في الصعود والكبر اختلفت حركتاهما في
السرعة والبطء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير
لان البعد يزيد عدم التفاوت في العامل والقابل لا يدل واجاب الامام بان الطبيعة من شأنه في الحجم
مسمى بالمساحة فتكون في الكبير اكثر ومن ان المقاومة اجدر والملاسة يرغبون انها امر ثابت ليس بما يستدل
او قيل او كثرة الحجم الواحد حتى ان الطبيعة كل الماء وبعضه واحد ولا تتبين لتحقق ذلك الا معرفة جنسه
ما هو المراد بالطبيعة فيها وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة هي ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور
وارادة وقد يقال لما يصدر عنه امر لا يختلف عنه ولا يتغير الصدور الى علة خارجة كنزول الحجر الى السفل وقد يخص
ما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد يسمى كل قوة جسمانية كيفية وشيء من ذلك لا يفيد معرفة جنسه
واما الطلاقها على المزاج او على الكيفية الفاعلة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس
النامية او كونه على ما يدل على سبب الاجسام فمختص بالمركبات

النوع الثاني المصدر ويسمى

الملاسة الى الميل المصدر ولا بالذات هو الفتور والالوان وان كان الثاني مرتبطا بالاول وقد ينقسم بوسطها ما
لا يعد من الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالمركبات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء
والحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالكثرة والقلة والصغر والكبر والقرب والبعد والتموج والاتصال
والحركة والسكون والرطوبة والبيوسة والملاء والخشونة والبيع وغير ذلك واما ما نسبوه من ابصار ميل الرطوبة والبيوسة والملاسة
الى الحجر فمبني على انه يصير ملزوما لها كالاشكال والمماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاسوا ما جواز في
الوضع والاختلاف فيه

خاص بالاستقامة والانحناء الى الحركة والسكون والالوان بل جميع المحسوسات لما في غيره من الانسان وانا
خاص بالسواد والساحق لا منهما من ذاته الاختلاف تكونها الخرق بالالوان واما ما منهما من الحجم والضغط وغير

ذكر جمعه المحقق انواع متباينة يختص كل منها بآثار مخصوصة وليس بمضافة الى البصر بل هي مضادة عارضة للخلاف والاختلاف
والتحقيق الكلام من كلام العموم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك
وانواع الكيفيات المحسوسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذلك سائر المحسوسات وان انواع اللون هي
الباقيات المخصوصة التي لا تتفاوت افرادها كالبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك
حتى ان النوع من الكيفيات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون في افراد نار مثل السواد كحرارة النار الموجودة
مثلا والنوع من البصر ليس مطلق الصور بل الصورة الخاصة الذي لا تتفاوت في افراده كصورة الشمس
مثلا وانما يصح الاستثناء من جهة ان الانواع قد تكون جملة [illegible] خاص واسم خاص كالباقيات المسرة
بالبصر واسم خاص كالبياض والسواد وكذا الحرارة والبرودة
وكذلك [illegible] لا تكون لكل نوع واحد خلاف الاضواء فانه لا ينفرد جملة [illegible] فيها بعارض واسم ولا سواد
ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والصورة قد وقعا في مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون
حسي للالوان كخلاف الصورة لما فيه من التفاوت والصورة يتوهم توهمته تشارك انواعه خلاف اللون واما توهم
ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا تشارك انواع البياض وكالسواد تشارك انواع السواد وعلى هذا
القياس فصار الصورة تمثل البياض مثلا في انه ليس نوعا لما تحته ولا جنسا لما فوقه وهي ذلك على ما
عندهم من ان اللون بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان تلازم الذي
يحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يحقق التفاوت فيها بل
كانت الكلي على السواء وان كان داخلا فيها لم يحقق التفاوت الا ضعف فيها لا شيئا بعض الاجزاء مثلا الحمرة
التي توجد في نور الشمس دون الحمرة التي كانت في ذاتيات الصورة لم يكن ما في الحمرة متفاوتا وان لم يكن تفاوت الصورة
في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض انما معمولا بالتشكيك فالاشكال
لان العدد الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشكال لا ضعف فيه واما غير داخل فلا لان
ما هو مفهوم العارض فيها على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت
ما خوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء فحينئذ
ماهية داخلة في ماهية المعروض فيه اشد وان لم يدخل في ماهيات ماهية العارض فلا في ماهية المعروض فلا ضعف
ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض مساواته في جميع المعروضات والعلل ان يقول فيه وجه مما على
الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك لانه لا جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل
في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في بعض معروضاته مثلا يكون
نور الشمس وعلى هذا القياس وبوجه المنع اما لانه ان العدد الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية على
على السواء واما لزم لو لم يكن ذلك زيادة من حيث الماهية واذا كيف فلا يمتنع تكونه داخلا في ماهية المعروض
حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله واما العين يكون من جنس العارض فيكون
ذلك في الماهية وذاتياتها واما على ان عدم دخول العدد الزائد

ولا يلزم من الامر
بتفاوت بتفاوت
كما وصف

جملة فيها عارض
مع ان النوع
بعض من كل
الجملة وهو
كل جملة خصوص
لا تتفاوت
افرادها

به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت لئن كان ما تفاوت التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات
افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو محض النقض وان لم يكن ما تفاوت لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها
ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا فمنكرا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية
وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها
في الاطول اكثر وهي في الاقصر انقص لان الزيادة في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان اخذ في السواد
من ما اخذ كان ذلك العدد الخارج من المعنى المشترك داخلا في ماهيته لا شك وبين ما اذا كان داخلا في مفهومه
لم يكن بدمن السنان مع ان الدليل المذكور لا يتم حينئذ في جواز الماهية لجواز ان لا يكون تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا
في ماهية بعض انواعه
وزعم بعضهم انه لا جنس للون اصلا والبياض انما يحصل من مخالطة
الهواء للاجسام الشفافة المصقولة بعد الكمال في الصلابة فانه لا سبب مماثل سوى مخالطة الهواء ونفوذ الصور في اجزاء
صغار جمة شفافة وكذا في زبد الماء والمحدث من البلور والزجاج الصافي والسواد حاصل من عدم نفوذ الصور في
الجسم الشفاف واندماج اجزائه وباقي الالوان يحصل بحسب اختلاف الشفف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يشتبه
السواد الى الماء نظرا الى ان خروج الهواء فلا يمكن نفوذ الصور الى السطوح ولهذا يحصل الثوب المبلول الى السواد
والمعروف على انها اسباب مجتمعة لا متحيلة ظهورها في الصور المذكورة تارة الاسباب المذكورة لا ساق بجميعها
ولا احدها تارة اسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون
منه ولكنا ندعي ان البياض يحدث من غير هذا الوجه كما في البعض المسلوق فانه يصير اشد
بياضا من ان الناس لم تحدث فيه مخالطة الهواء بل اخرجت الهواء عنه ولهذا صار اثقل وكما في الهواء المسمى بلبن
العذراء فانه يكون من حل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الكل في غاية الاستصفاء ثم يطبخ المرداسنج
في ماء الطبخ فيه العلي وسائر حتى يصفيه ثم يخلط الماء ان مستعد فيه النحل الشفاف من الرواسب ويصير في غاية البياض
ثم يخرج وما ذاك الا بحدوث تموج في سطوح هواء فيه فانه كان صيرورة مخلوطا في الكل ولا التفاوت اجزاء
صغيرة والعكاس صور البعض الى البعض لان حقيقة الكل بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكذا في
البعض فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصفية مع ان تموج الاجزاء وتداخله الهواء فيه الجهر فظهر
ان ابن سينا لم يكن حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومحدث البلور والزجاج وكذلك حالا سبب فيه سوى
مخالطة الهواء بل الف في حصوله باسباب اخر بعد ما كان لا يعلم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع
من شفاء الا العلم بل يحصل البياض بسبب اخر لا وكان صاحب الكف فهم وجاء ما على شعور الفهم من بعض
عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص
سبب لظهور لون ابيض في لونه لون هو البياض فيكون وجود البياض فيها بالحسد فيشبه الى السفسطة وما يشبه
به من الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الانعكاس من البياض
الى السواد حيث يكون بالى الغبش ثم العود الى السواد وبالى الخمس ثم التقسيم الى السواد وبالى الخضرة
ثم التسليم الى السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب منه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض فلم يكن البياض
الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن من تركيب السواد والبياض الا الاخذ من طريق واحد وان وقع فيه

واختلاف بالشدة والضعف وبانهما العكاس الحمرة والصفرة وكذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاجل
الشفاف يعني يوجب ان لا يعكس من الاحمر والاخضر الا الساطع لان السواد لا يعكس بحكم البحرية ودلالة
هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يمكن ان يكون هو التركيب من السواد والساطع الجهرين ودلالة على
ان سبب الساطع لا يمكن ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمة نظر اذ يجوز ان يمنع تركيب السواد
والساطع على النار بمخلوطة وان يعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم يعكس عند الانفراد وامتنع
على يعني الساطع وانه السواد لمكان الساطع بما سبق ويقبل عليه محل الالوان بخلاف السواد وذلك بعد
سبب الملازمة بانه يجوز ان يكون الحمرة حمارة والصفرة لا يمازوال سبب الالوان والروم سبب التحمل
لا يقال الساطع يقبل محل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء فهو مانع عنه ضرورة مانع القبول والفعل لا يانع
يمنع الصفرة فانه انما يقبل ما سوى الساطع الذي فيه فلا يلزم الامتناع عنهما وان اريد بالقبول معنى ما يمكن
يكتب كما يمنع الفعل منعا الكلي وهو كما هو وقد يقال لو كان القابل للشيء واحد لعرا عنه لكان ممتنعا
به وشرطه وليس شيء لان العصمة مشروطة فلا يلزم الامتناع ما دام قابلا وهو حق
وقيل القابلون يكون السواد والساطع كيفية جسمية منهم من زعم انها اصل الالوان والسواد بالتركيب
لمانا بلزم ان الساطع والسواد اذا اختلطا وحدثا حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كالمصباح القائم
الى شرق عليها الشمس والنعال الذي يخالطه النار ما كان غالبا حصلت الحمرة وان استعدت العلة حصلت
الصفرة وان غلب الضوء الصفرة حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد شرق حصلت الخضرة ثم ان
الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكرانة واذا انضم اليها ساطع حصلت النكارة ثم الكرانة ان خالطها
سواد وقليل حصلت الشقرة ثم الشقرة ان خالطها حمرة حصلت الازرقة وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان
الاصل هو السواد والساطع والحمرة والصفرة والخضرة والسواد بالتركيب كحكم المشابهة والاخرى انها انما تتحد
ان التركيب المخصوص يعد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب والا يكون حصوله معلولا
الضوء على ترتيب كسائر المحسوسات وبعد ما تركيبه على حال الاشفاف من حيث هو
شفاف فانه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر يعرف بالاخر وكان الذي يتنبه على معرفة الضوء
والضوء ان كان من ذات الحال بان لا يكون فائضا عليه من مقابله جسم اخر مضيء فذاتي كالشمس ويسمى شمسا والا فعرضي كالقمر
للقمر ويسمى نيرا اخذا من نور الذي جعل الشمس ضياء الى ذات ضياء والقمر نورا الى ذات نور والعرضي ان كان حصوله من
مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض للمقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء
وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في النهار من مقابلة هواء الدار
المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس او لهواء اخر مقابل لها فهو الضوء الثاني والثالث وجعل جزءا على اختلاف الوسائط
بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو النظر الى عدم الضوء بما من شانه فهو عدم ملكة للضوء
لا كيفية وجوده على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للمبصر في النهار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج
النهار كما انه مانع له من ابصار من هو في النهار ودخل المطلع بعدم النور في الحائل المانع من الابصار من ان يكون محيطا
بالرائي والمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس مانع بل الحائل الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف
في النهار لكنه لا ينافي على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار بل يكون هو الحائل وجوده بقوله به وجعل الظلام
والنور ان المجعول لا يكون الا موجودا واجب بالمبدع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص
كالعمى والنابت المجعول له هو العدم الصرف

ولهم موجود لا خلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وفي الخلاف في ان علة الضوء
هل هو الهواء الصرف او ما خالطه من الاجزاء النارية او الدخانية او نحو ذلك اصح الاولون بما شاهد
من الهواء المضيء في الغرف وفي الصباح وفي الصباح وفي الليل لو لم يكن مضيئا لوجب ان يرى بالنهار لكونه اكثر الى
ما الجهة الحالة الشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفها لما مر ان الكلام في الهواء الصرف
لا في ثوب ما ذكر من الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان صافيا
كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر وهو الامر بالعكس وقد اجاب ضعف كون ان يكون البعض
على الاجزاء الى حد مخصوص اذا كان اخذ الضوء من الشمس وما حاصله ان يكون ان يكون البعض بالفراغ
كما نفي التعريف بعكس بالاكثر وان ماء لو تكثف بالضوء لوجب ان يحس به مضيئا كالجدار والملازم باطل لان الهواء
غير مرئي ورد منع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون والالوان للهواء الصرف وانما الظاهر
هو ما حصل الى الضوء الحاصل من الهواء بالمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد ينتشر بالضوء
السعادة من المضيء الغير والاضاءة من صدوره على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بطلق وقد
وما ذكر من الموافقة من ان مرائي الظل يختلف من وضعها في اختلاف الساعات والحدات كما شاهد
في اختلاف ضوء الشمس بحسب كثرة الكثرة وصغرها حاصل انه سلم ان ما لا يهاء له لا يقتضي على ما
يراه الكل من عدم سماع انعكاسات الاجسام والتقادير وما تقدمها وان كانت محصورة بين حاضرين حتى ان
ان الذراع الواحد يعمل الاجسام الى ما لا يهاء له ولو بالبعض والوهم وما تقرر من الحصول تبين الكاذب من
الامور الاعتبارية فمنها بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا يجب قبول الانقسام
واذا كان قد شاهد الضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى كان في بعض منه وبصطرت محبوبا بالا
بحسب تكاد يبين فان كان ذا سطح كالشمس يسمى شعاعا وان كان عرضيا كالقمر يسمى نورا
زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء وتتصل بالسطح مسكنا ثم يتحرك
بالذات كالمتحرك بالذات جسم اما الكلي فظاهر واما عندنا بالذات لان الاعراض لا تتحرك بتبعية المحل
واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض وينبع المضيء الانتقال من مكان الى مكان
كما شاهد في الرياح المنقول من موضع الى موضع ومنعكس كما يلتقي الى غيره وكل ذلك حركة والحركة
المنع بذلك ذلك حدوث الضوء في المقابل للمضيء والحركة وتم ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه الاول
انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر ولا ارادة بل بالطبع اما الكون
الى العلو او السفل الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في خطة من الكل الشمس الى الارض مع خرق الفلك
الى الجسم الثالث انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان سائر الاجسام الذي يحيط بالضوء وكان لا يكون
الضوء الا شيئا واستنارا والتوافق خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستنارة فلا خفاء في انه مرئي حائل في الجملة
فيلزم ان يكون الاكثر ضوء الاقل فيظهر او اصعب رؤية لان يكون اعون على ادراك الساطع السليم نعم
ربما يعاين بالحائل على ابصار الخطوط الاقتية عند ضعف الناظر بحيث يحتاج الى مانع القوة
بالجاب بان ذلك انما يتوهم بالاجسام

الكيفية لا الشامة ولا ما عدا النوع من الاصناف فما خالفه بالمرئي شرط للرؤية
الحق ان الصوت كيفية مخصوصة بالهواء وليس عبارة عن ظهور اللون على ما سيأتي بعض المتكلمين وانه مرئي
لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه اهل السنة ولا يمكن اثباته بعد ما ادعينا كونه وانه موجود من
انكار الضرورة وما ذكره الامام الرازي من ان قول الحكيم للصوت مشروط بوجود اللون طوكان وجود
اللون مشروطا بوجود الصوت لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروط به وقت السمع فممنوع او
فغير محال على ان وجود الصوت بدون اللون كما في الظلمة بالليل
من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت عندنا حدث يحقق خلق الله
مرئيا بشرط السموع الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكسرا فانوره الاراء الناظر للعلامة
يعرض لسان الطلال الا انه كما في زمان بيان فالصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب
تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس جسمين والقلع الذي هو تفريق جسمين كما فاده المفروض
للقلع للقارع والمقلوع كما في قرع الماء وقلع الحجر باس بخلاف العلي لعدم التماوه والمراد بالتموج
حالة تسببه بتموج الماء بحدوث بعد عدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس
القلع والقرع على ما يوهمه تعريفهم بناء على تشبيه التموج في السبب والمسبب لان التموج والقرع
ليست من المسموعات فتعاملا لتماثلهما لا اول بالاحوال بالعرض وقد صرح بانه وجود للصوت انا
وانما حدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد لزم
الحس لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من الصوت والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الحس والتالي باطل لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه من اي جهة من جهة اليمين والشمال
ومن مكان قريب او بعيد ثم قال احد ان الجهة لاجل الهواء المتموج بحسب منها وتغير الهواء والبعد
لتأثير القارع الصوت فهو في البعد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول
لو صح هذا لما ادرك جهة الشيء على خلاف الاذن الساقطة وليس كذلك لان السامع قد يشاهد انه
السمع وجي الصوت من غير سمعه ما ذكره البصري ونعرف انه جاء من عند مع القطع بان الهواء المتموج
لا يصل الى البصري الا بعد الانعطاف عن الاذن ولو صح ما لزم ان يشتبه العين والصفعة بالقرب
والبعد فلم يميز البعيد النعوج والقريب الضعيف ويلزم في القوتين المتساويتين في القرب والبعد
للحكم بالقوة والضعف انها مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك والهم يرد في مقام اخر
وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل
عنده او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير لتعذر ادراك جهة الصوت وحقه من القرب والبعد
فانه لو لم يكن لاحساس به الا من حيث تأثير الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي
هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لكن عند الحس يعرف من هذا وبعد ما اذا لم يوجد خارج
الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان الاذن لما لم تدرك المتموج الا من

الى الترقيم على الهامش ٢

معنى المقطع في اشتهار قائل المقوم فاورد ناقض وذكر ما صرح به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وان
الحرف الصامت مع المصوت المقصور سمي مقطعا مقصورا مثل با بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت
الممدود سمي مقطعا ممدودا مثل بالاولى وقد يقال المقطع الممدود والمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده
مثل بل وقل وبع لمماثلة المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل فان الممدود نفس
الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل با او صامتا مثل بل ولذا يقال ان المقطع حرف
مع حركة او مع حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني
صامتان مثل الباء واللام في بل منها مصوت مقصور هو فتحة الباء فبالاعتبار الاول يجوز صامت ومصوت ممدود
ليس منها مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان الالف والياء فيهما في ذلك لان المصوت الممدود ليس
الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا في الممدود جوهرا منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض
حروف المد فلا يكون الا الاصامتا مع مصوت ممدود وسالف من المعروف الكلام ومنتزع
المسطر المعروف المسمى والمحصور بالمسموع عن المكتوبة والمحمولة وبالمتميز عن اصوات الطيور والكلام
تقسيم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى
التام الذي يصح السكوت عليه والى غير التام والمعتبر من المعروف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ الذي
يعني والدالة على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت نسبة مثل قم وهل زيد قائم والعلم زيد اما
وكون ذلك او اخباره مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ متقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل بل
وقولا او مركبا من المعالج كما وكون وقد يخص اللفظ بما سالف من المعالج فيشمل الحرف والمقطع ولذا يقال
ثلاثة من المخالفة من مقطع وحرف وارض واخشوا من لفظ وحرف وتشكل بشكل وقولا ان كلا منها
مقطع ممدود ومقطع الا ان يقال انه من حرف صامت ومصوت واما مثل مقطع مقصور
ولفظ هو الضمير المستتر في انت وهذا خلاف في وقولا ان كلا من الواو والياء اسم ولا مستتر فيهما
وغيرهما هو الصواب والاصح بانه دوجه متعدد بحرته وكل ما هو كذلك فهو كلم وفاقا لسيبويه ان المصنوع ان
اجزاء الاول مثل صالح مقصور او ممدود مع فيها التركيب بان تردف مقصور الممدود مثل على
او بالعكس مثل كان ثم تركب مثل المفالح متى اجزاء محدث ساير المعلم مما تقدم فاصغر ما يتعدد به المعالج
هي المفالح البسيط والمصنوع ثم المؤلف ثم بعدها المركب واكملها ما ذكر فيه المصنوع والاسم الاحق بالممدود
والصوت ربما يتعدد بواحد منها وربما يحتاج الى ان تعدد باثنين او اكثر كساير المهاد فان منها ما
تعدد ذراع فيستغرقه ومنه ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجتمع مع الكبرى وانما ذكر احدا كان
المعدد لذاته وهنا لا يعرض للصوت خاصة الكم من جهة الكمي وهو كما ان الجسم يتعدد بالذراع وهو

لمعنى

لمعنى

لمعنى

اصلح بالنسبة اليه وهي سلاول اعدد الانواع والثاني صنفاً والثالث شخصاً وابدا زمان تفصيل وكيفية
بحسب المزاج فاذا حصل في المركب اعدد الطبع نوع من انواع الحيوان فاض عليه من الحي ما يستعد به
باذن الله تع الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو طلب المنافع ودفع المضار فيكون الحي مشروطاً
بالاعتدال المزاج وهذا لا ينفي الحس والحركة فيتغايران بما بالعموم وكذا يتغايران العقل الفاعل لوجوده
في النبات علاف الحي لكن هذا لا يناسب لو ثبت ان الحي هذا لا يلزم الحس والحركة لا نفسها وان التغاير
بالنبات والحيوان حسية واحدة تلزم من معاني بل للحي معاني من لها ما يستدل بها على معاني
الحي نفي الحس والحركة ونفي السعادة الحيوانية بان الحي موجود في العضو المفلوج للحيوان من حيث
وجوده وفي العضو الذابل من غير اعتدال واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاعتدال الابدان
على عدم في الحس والحركة وعدم في السعادة كما اذا لو وجد النفي ولا يصدر عنها الا تابع مرجح الغالب
واجيب بان النفي ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انا نريد ان النفي التي يصدر عنها بالفعل اما ان
تحفظ العضو من التعفن فيبقى باقية والنفي التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والسعادة عنها باقية
من هذا الشعر كلام الخصم المحصل وليس معناه ان النفي اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل حتى يكون
كما صرح بان في العضو المفلوج قوى الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يوجد ان
يقال لم لا يجوز ان يكون هذا لا يجمع بل يكون بلا بارق واحد في الحس وقد يتجزى في العضو دون البعض كعضو
الماتع لكن الحي لا معاني المعنى الذي يكون للنفي الباصرة والسامعة وغيرهما من النفوس الحيوانية والحس
مما لا يحتاج الى البيان

وعند الاسرة ذهب جمهور المتكلمين الى ان الحي المعنى الذي بالحس ليس
مشروطاً باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تع في الساعة بلا شرط
الذي لا يعرف والمراد بالبنية الهيئة الموقوف من الاعضاء مثل الروح الحيواني حتى لو فرض
من الخلقة بلا غلاظة تبعث من التجويف بلا تيسير من الغلظ وتسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين
وذهب الفلاسفة وكثير من المتقدمين الى هذا الاسرة بناء على ما شاهدوا من زوال الحي بانعدام البنية
وتعويق بلا جراح او باحراف المزاج من الاعتدال الطبيعي وبعدم سريان الروح في العضو لشق او شد
ربط يمنع نفوذه وزوال بان غاية الدوران وهو لا يقتضي الاسرة الحي بمنع بدون الحي لا فور واستدل
بعض المتكلمين على امتناع كون الحي مشروطاً بالبنية بانها لو اسرطت لما كان يقوم بالجزئي من البنية حي واحد
فيلزم قيام العرض بالكم من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حي وح اما ان يكون القيام بكل جزء
مشروطاً بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لما مثل الاجزاء والجواب حصول الحي
لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاستبعاد مرجحه من الخارج لانا نقول فيكون الحي موجوداً في البعض لا البنية
الموقوفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المولفة وليس هذا من قيام العرض بمحل على ما سبق
او يقوم بكل جزء حي ويكون شرطاً لكل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور اما لا يكون قيامها
بعض الاجزاء مشروطاً بقيام حي بالاخر من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم يطلع عليه لا يقال في يكون
الحي غير مشروط بالبنية حتى يحصل في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحي وقيام

حي بالجزء الاول لا يستلزم اشتراط وجود الجزء الاول الذي يحصل البنية واما الموت فزوال الحي ومعنى
زوال الحي عدمها ما يتصف بالفعل وهذا معنى ما قيل ان عدم الحي عما من شانه ان يكون حياً من امره وصفه
الحي بالفعل فيكون عدم ملكة للحي كالعمى الطارئ بعد البصر لا كالخلو الحي فلا يلزم كون عدم الحي غير
الحي بهذا استعداد للحي حتى ما قيل هذا الحي الموت عدمها وقيل بعد تضاد الموت فيكون وجودها
وعلى هذا يبقى لنا ما ذكرنا المصنف من ان الموت فعل من الله تع او من الملك يقبض زوال حس الجسم من غير
جرح واحوج بالقيد لا خرج القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به تاثير الصادر
من الفاعل اذ لو اريد التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسير الاماتة لا الموت وقد يستدل على كون
الموت وجودياً بقوله تع خلق الموت والحي فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقاً واجاب بان المراد بالخلق
الايجاد التقديري وهو متعلق بالوجودي والعدمي جميعاً ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف
المضاف وهو اكثر من الكلام وهذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج ومما الى من
الكتاب المضافة الادراك وقد سبق شيء من الكلام فيه والذي يستعمل عليه رأي المحققين من الفلاسفة ان حصول
ادراك حصول بعد العقل اما مفهومه واما صورته المنتزعة او الحاصلة اعداد المرتسمة في العقل الذي هو المدرك
او الآلة التي بها الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حصول مثله عند المدرك
وتاسيدها ما يدل على ان المراد بحصول الحصول حصولها منها او مثالها سواء كان المثال منتزعاً من خارج
او محصلاً ابتداء وسواء كان منطبعاً في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وهو قوله
تاسيدها ما يدل على انقسام على اقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصور في ذات المدرك والى ما يكون
بآلة فيكون في محل الحس كما في الابصار بحصول الصور من المركوز الجليدية بروح الجاري كادراك الحس المشترك بحصول
الصور الحاصلة في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو مقتضى اللغوي لا الابصار الحيوانية
حتى الشيء الخارجي على ما هو المعارف للزم فساد التفسير نعم يصح العيان في جانب الادراك العقلي
بكون الحس اللغة كان فيه هو حضور عند المدرك حال الحضور عند لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك
وفي جانب الادراك الحسي يكون الحس الحي حين كان مثال حضوراً عند المدرك والاخر عند الآلة وليس كذلك
على الحضور عند المعنى هو الحضور عند الحس والحضور العام اما اذا ادركنا شاملاً خارجاً يحصل لنا حال
ليس وكان يشهد الفطن بانها بحصول امر لم يكن لا مر وان امر كان وما ادراك الابصار او حضور الذكر الذي
عند العقل وليس ذلك بوجود في الخارج او كيف ادراك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات
كثيراً ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع شهوده له بل يوجد في العقل بمعنى ان يحصل فيه ارتسام
كثيراً بحيث يوجد في الخارج لكان اما وهذا هو المعنى بحصول الصور وحضورها وعلمها وارتسامها ووصول النفس
اليها وذكر ولا يتهم من ادراك الشيء وعلمه حتى ان ادراك صفة المدرك والحصول وبحق صفة الصور

[illegible] الى عدم الحصول سواء حصلنا الادراك مصدر النفس للفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر الادراك
وما يدرك في تعريف العلم دور فمحذوره ليس الا ارادة الشيء الذي يقال له المدرك وما به يدرك وان لم يعرف حقيقة
هذا الوصف وهذا ما يقال ان هذا النفس يعرف بالادراك على نفسها وتحصيلها للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند الحصول
تحصيله اسان الى ما ذكروا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها
واما ان يكون خارجا وح اما ان يكون مادة او غير مادة فالاول يكون حصوله للنفس عند المدرك نفس حصوله
في الخارج ويكون ادراكه ذاتيا والثاني يكون حصول مسرعة منه والثالث يكون حصول متحصل بالفعل غير
منضم الى الانتزاع من حصوله خارجه لكونه قائما بنفسه كادراك المفارقات اولا لا يكون
ولا حصوله اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجه احدها انه يمتنع ان يكون ادراك النفس
لذاتها وصفاتها ذاتيا لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات لا يتطلع على انتهائها وما سببها الا
بعد النظر والتامل واما الكلام في ما عدا النفس ولا يجوز ان يكون هذا فهو لا من العلم بالعلم لا ارتفاعا
يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بانا نفس ذاتيا وما يهسان حصول الشيء للشيء وحضوره عند نفسه
مغاير الشيء حضور جميع علم الشيء بنفسه وما يهسان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها
بذلك وعلم حواله الى نهاية فيلزم علوم غير متناهية واجيب عن الاول بمنع معدومات مطلقا لان الاعدام
وهو مكابرة وعن الاخير بان المغاير مغاير ذاتي ولا مغايرات العقلية مطلقا بهذا مغاير وحاصل
ان الشيء الذاتي واخذ هو ذلك المحمول المدرك وهو ليس مغايرا عن نفسه من حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومن
حيث يعتبر معلوما يكون معلوما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومرجعه الى ان وجود الشيء لنفسه حصوله وحضوره لا يريد
عليه بحسب الخارج ولا يتصور الشيء انسان الى وقوع اعتراضات وغير منها ان العلم لو كان بحصول
الصور المساوية وما تحتها بالشيء الذي هو من حصول الحركة والسكون كون النفس المدركة حال مشيدة وكذا
جميع الكيفيات وهو ظاهر فساد مسلوم اجماع الصدق كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان
الكاذب ما قام به صورة الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الكيفيات وفرق بينها ظاهر فان الصورة حرارة محسوسة
بالعوارض قابلة للكيفيات الخارجية والصور كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها آثارها
لا تنافي في مساواتها للهوية بمعنى انها بحسب ذاتها وحدت في الخارج كانت ايضا قائمة الماهية والحصول كما يطلق على
الصور المعقولة كذلك على الموجود العيني وهذا الاعتبار يقال ان للصور من الحيثية مساوية لماهيتها
الحال الصاحبة وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول الشيء للحركة وحصول الملك وبالعكس
وحصول الكل منها للجسم وبالعكس وحصول الكافر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف اما هو حصول
العرض لمحله ولا يكذب حصول الكافر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف زائد وهو معلوم لنا ما لو
ويجوز حصول الشيء وان لم يقدر على التعبير عن حصوله بعبارة ادراكا او علما او شعورا او احاطة
تكلمه الشيء او ما يجري مجرى العبارات والبداهة عن كون الحصول الادراكي معايرا لحصول العرض
للمحل المسلوم الاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني

[illegible] من علوم صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل وغير ذلك وتصاف النفس بها لا يستلزم الحصول الاتصافي
فليس يلزم ذلك فيما نحن فيه من شان النفس بالاتصاف بها كالحرارة والاسود وكذلك واما الكلام في ان الحصول
الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما شوا انهم لم يبينوا
ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على انه مستلزم للحصول
الادراكي والحق ان الثاني موجود غير ما حصل هو الحصول وما ذكروا من انه لو كان كذلك لكان في ادراك النفس
لذاتها عدم التمايز بين الحصول وذي الحصول وتصفها احتياج العلم بدفع ما مر من التعارض بين الحصول والهوية
وبان التمايز المانع من الاحتياج انما هو بين الهوية ولو سلم فحكم الحصول الاتصافي بالحكم اذا كان الحصول
الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يحصل الحصول الاتصافي لما من سابقه الادراكي مسلما
الادراكي لكان عدم استلزامه فيما نحن فيه من شان الادراكي الحصول لجسم السواد للجسم فلا يرد ما ذكر من الاعلم
من ان الادراكي اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول فكان الجسم الذي مدركا للجزئيات ومنها
انا نعلم قطعا ان المدرك ما يحس او العقل هو الموجود العقلي العيني كمدرك السواد وهذا الحصول ولا انسان
فالحصول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا يقتضي تكون متوسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك من ذلك
الموجود لكن ادراكه بمثال من حضور حصول منه وهذا عند المدرك بحصولها فيه او في الآلة ومنها انكم تجعلون
المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصور ليس فيهما بل في الخيال او غيره من
الآلات كالجزء الكلية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب
انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة فلا يلزم
ما ذكر وهذا اندفع الاعتراض اخر وهو انه لو كان مجرد الحصول عند الحس على ما هو المراد بالجنايل كافيا
في الادراك لكان الحاضر الذي لا تلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصور العلمية
عرض قائم بالنفس وقد جعلوها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته واسباب
تعين العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلوها كلية مع ان كون العرض
القائم بالنفس الكلية جوهرا ضروري وايضا تجعلون العلم بان حصول الصور وبان نفس الصور مع
ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشيء الواحد بالاعتبار واحد جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا
واما عند اختلاف الاعتبار فلا يكون الصور العلمية عرضا من حيث كونها في الخارج كانت قائمة بالموضوع الذي
كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والا في موضوع وكذا
كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس وكلية لا تنافي كلها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل
بالعقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون الصور لم يتبع الحصول الى الصور في العقل
نفس الوجود الى الماهية في الخارج فكما كونه نفس الماهية في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود يحصل الحصول
كيفما اجتماع العاقل والمعقول الذي ليس للصور يحصل في العقل ولعارضها المسمى بالحصول يحصل اخر وانا
الزمان بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ادراك

واستلزام الحاصل لا يكون

فبذلك ان الاعتبار يصح جعل العلم بان نفس الصور وبان حصولها فان قيل الاربعة في ان العلم عرض موجود
في الخارج لمعنى حصوله في النفس حصولا مناسبا للاضافة كسائر صفات النفس والصور ليس
كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اضافيا بل حصول العرض في المحل على
ما سبق قلنا الكلام في هذا الاشكال على اكثر الاشكالات الموردة على كون ادراك الصور علما
ما يمكن ان يقال ان الصور قد توجد حسب ان الحصول منها فيكون عرضا فانا نجد النفس حاصلا
متصلا اضافيا فيكون موجودا لنفسها كسائر صفاتها وقد يوجد حسب ان الحصول غيرها فيكون صورة
وماهية للموجود النفسي الذي ربما يكون من الجواهر فلا يتصف النفس بها ولا يحصل للنفس حصولا
وهذا الاعتبار مفهوم لا يعقل الا في الذهن والاطلاق المعلوم عليها يجوز لان المعلوم مالا حصول
له في العقل لا في الحصول نعم قد يضاف اليها معلوم ويلحقها احكام وعوارض لاحاذي بها امرا في الخارج
في السماء بالمعقولات الثانية وهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم
واما المعلوم الذي هو مالا الصور اعني الموجود النفسي فلا يصح بالكلية لا بمعنى ان الحاصل منه في النفس
كلي وذكر في المواقف عن الكلباذي ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان
الصور الحاصلة منه في العقل المجرد عن المخصصات كلية او ان المعلوم بالكلي هو مالا
من يجعل العلم والمعلوم في الصور الذهنية او يجعل الامور للمقصود ارتسامها في العقل والا لكان المعلوم
حصوله في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصور الذهنية لم يكن من الوجه
فرق ولا يعول بها معنى والمتكلمون اعني الذين لم يعلل بالوجود الذهني وحصول الصور جعل
العلم اما مجرد اضافة ومعلوم العالم والمعلوم واما حقيقة لها لكن لا اضافة فالعلم العلم وسلامة
وانت ورأيت العلم والعالمية اضافة اما لا حقيقة فيكون بينهما تلازم امور او الكل منها فيكون اربعة وعلى هذا
قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بذاته فان المعلوم لا يتصور الا بين اثنين
فان المعلوم لا يتعاقب كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء يعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات كثير
من الاشكال الهندسية والممتنعات كالمفروضات التي شيء بالخلف فانه لا يعقل لها في الخارج وادام
يتحقق في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينها وبين العلم وما يقال من امكان تحققها فاذ يتصفها على
ما في الشفاء اثبات الصور الذهنية في العلم بالمعدومات فلما الادراك معنى واحد لا يختلف
بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم ادراك عين نفس الاضافة في موضع علم كونه ادراكا مطلقا فان قيل
العلم بالمعدومات وارد على القول بالصور ايضا لان الصور اما تكون لدى الصور لا للعلم المحض فاما
ان تكون في الخارج فلا تكون معدومة والكلام فيه او في الذهن فتكون من المعلوم امر هو الصور وامر اخر
له الصور وهو لا يعلم له احد فلما ليس في الذهن الا امر واحد هو الصور ومعنى كونها صورا للعلم
انها بحيث لو امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها
فيه علم يضاف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له
وجود عيني فيما حصل وهذا الخلاف للوجود فان العلم ما في الذهن

القاضي

المعلوم ما في الخارج كما مر وهذا يندفع اشكال اخر وهو انهم صرحوا بان الصور انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج
وذلك لان هذا انما هو في حصول الاعيان من كل وجه واما المعدومات من الاعتبارات وغيرها فمعنى مطابقتها
ما ذكرنا هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصور لانه ذكر
في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل يتصور المستحيل
انما يمكن على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والكلاب امر هو الاجتماع ثم يقال هذا الامر لا يمكن
بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يعلم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض
وعلى هذا يحمل ما في المواقف كلام ابن سينا ثم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم
في المستحيل ليس شيئا وح لا يرد الاعتراض الا بانه يناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما يتعلق به العلم والا لكان
ما يمكن الا هذا من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما يتعلق به العلم من الاشياء
ادراك الشيء الموجود في الاعيان الكاملة عند المدرك على ما يتحقق محسوسة من سماع والبصر وكذلك التخيل المعدوم
ادراك الذكر الشيء مع الغيبة المذكورة وتلك يا حالي حضور وغيبة والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة
من الاعتبار وتلاقيا فانه يحصل به الشيء الجزئي الموجود في الاعيان والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط
لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فاحساس
مشروط بسلامة اشياء حضور الماده واكتساب الغائب كعدم المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الثاني
والتوهم مجرد عن الاول والتعقل مجرد عن الكل بمعنى ان الصور تكون مجردة عن العوارض الخارجة المادية وان
لم يكن بد من تلك العوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس وما يتعلق من العوارض كلام
عرفته من بحث الماهية وعند الشيخ ان الحس لا يشترط الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمنظورات
والسماع علم بالمسموعات وهكذا العوام ورد الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم بهذا اللون والعنان
وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نسلم ان ما يتعلق
به الاحساس يكون متعلق العلم به بطريق اخر والوسائط يجوز ان يكون علما بعض الغائبة او الهوية وفيه ضعف
اما اولا فلان امكان تعلق علم اخر به ضروري ممنوع وانا نعلم عليه عند عدم الاحساس ايضا وانا ساذ
فلان متصور الجمهور نفي ليس يكون ادراك الشيء بالحس من حيث هو ادراكه السمع بالعلم بحيث لا يعاوض الاعمى
الصوت الا في العلم الشيء بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونها نوعا مختلفا من الادراك
فغير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان الخلاف على الاحساس بحالة
للعرف واللغة فانه ليس نفس من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي او ادراك الكلي من ادراك الجزئي او ادراك
البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات
ليس غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقادا للمقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة
فيقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم والظن وقد يراد بالظن ما ليس بعلم فيعم
الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان الظن يقارن الحكم باحتمال النقيض
والظن الصرف يقارن الحكم بامكان

منشور بان الاصول الاخير للقاضي هو الجواز مطلقا اي في كل ضروري وفساد ظاهر لظهور استحالة التطرق
بدون ضروري فلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع العلل على الاطلاق بحيث لا يبقى شيء من الضروري الا جواز
انفلاته كلها على الانفراد والخلاف هذا حكموا اي ان العلم الضروري هل يستند الى
التطرق ام لا مسك المانع بانه لو استند اي اثنين ويتوقف على التطرق المتوقف على التطرق لهم يتوقف
على التطرق فتكون كلها الاضرورية هف ولمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري
ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع والاجتماع فرع الوجود والجواب نمنع تعلق العلم
بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما ولا نجزم بامتناعه فكان
يلزم منه قصر الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه مستند في تصوره وان اريد انا لا نتصور
امتناع اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق بطلانه من السنا فلا نفرض المقصود
لان حكمنا بان الاجتماع الواقع بمابين السواد والحلاوة لا يمكن مثله بمابين السواد والساخن يتوقف على
العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك بان كون الاجتماع والاجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته
لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين وحده وهو لا يلزم
ان يكون بالتطرق نعم ربما يكون التصديق المستفاد من التطرق معتبرا في التطرق الى تصور الطرفين فان قلت
مثله جزء وربما كان مستندا الى التطرق من جهة قيل ان هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري
انه لا يعتبر في التطرق اصلا او لا يعتبر في التطرق بنفس الحكم وان كان تصورها بالتطرق والحق ان المراد
المتكلم بالعلم ما هو من اقسام التصديق بالضروري من جهة ما لا يمكن حصوله بطريق الاستدلال عليه
والتنازع هو انه هل يجوز ان يبتني علم على علم حاصل بالاستدلال او لا يجوز
بالعلم القديم على انه واحد متعلق بمعلومات متعددة واختلفوا اي الحادث فذهب الشيخ واكثر من
المعتزلة الى ان الواحد منه يصح ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا متعدد العلم بتعدد
المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في
نفس العلم انه اضافة فتكون المتعلق الامر المتعلق بالكل او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد
انه كثير فلا يكون المتعلق بالمجموع المستلزم على الاجزاء من هذا القبيل مالم يلاحظ الاجزاء على التفصيل
ويرد على الامام ان الجواز الذي اعني عدم الامتناع عند العقل بالتطرق الى كون العلم صفة ذات
اضافة لا يستلزم الجواز الذي اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع فيه جواز
ان يصح ذلك من خارج كما قيل وان كان ضعيفا اذ ليس هذا اولى من عدد فلو تعلقا بالوقوف
الواحد لزم تعلقه بالاجتماع له وكما قال ابو الحسين البصري انه يلزم ان يجتمع في المعلومين التضاد والا يلزم
اجتماع المتضادين في علم واحد ضرورة ان التضاد الموجب الى وجود الصانع غير الموجب الى واحد له
واجب لمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بينهما تضاد

علم واحد حاصل بنظر واحد والا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة وهي المعارف وكون الحاصل على
لا جهلا وكما قال القاضي والامام الحق من انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر
والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بذات نفس العلم بذاته والتعدد جواز انفكاكهما واحد
في جواز انفكاك كونهما معلومين على الكمال وهذا الاثاني معلومهما بعلم واحد فيتعلق بهما وجه لا انفكاك
فان قيل لا امكان للملكي دائم ممنوع لا يمكن دائما وهذا المطلوب فلنا نعم الا انه لا امتناع الا امتناع بالغير وهو
المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز انفكاك كمالهما بان يتعلق بهما على ان فان قيل يندرج الكلام
في معلومين يجوز انفكاكهما في التعلق كيف ما كان فلنا امكان معلومين هذا الحد بنفس المتعارض وهذا يستدعي انه لو جاز كون الصفة
الواحدة متعددا بتعدد الاحكام المحلية كالعالمية بالسواد والعالمية بالساخن لجاز كونها متعددا بتعدد المعالمية والقادرية ويلزم
استعمال الاشتراك في تعدد الصفات باستناد ارادتها الى صفة واحدة وهي ساذجة بسيطة لا جامع كيف ولا امتناع
منها في الاحكام على العالمية والقادرية وانما يمتنع الانفكاك كالمجانس والمماثلة والمضادة وغير ذلك
فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به فان مثال معلوما غير مساوية لان
العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم ضرورة وهو المعلم بالعلم به ويتعدد الا ان يقال لم يكن علم من هذه المعلومات معلوم بعلم
واحد لهم ان يكون لكل من علم شيئا ما يلزم غير مساوية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع لا يستلزم الا استلزام المعلوم
لجواز ان يعلم الشيء والالتفات الذهني الى العلم به ولو سلم فلا تعاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا في الاعتبار فيتعلق
بالعلم بالاعتبار ثم عند التعدد لا فتا في جواز تعلق العلم بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف
وتفصيل وهو ان العلم بحالة هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصفات قديمة بالمثلان
يحملان سواء كان المعلومان مما يلزم كالعلم بساخن او مختلفين كالعلم بالسواد والساخن او لو كانا مثلين لم يجتمعا
في محل واحد واذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر
واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يوجب اختلاف العلم كما لا يوجب اختلاف الوقت وبعده وما حي في
اختلاف الكون في الغرض لا يدل على ان الكون في الوقت بهذا دخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد
الان وبقيامه غدا والاختلاف في اختلاف المحل ايضا خلاف الكرخي بخلاف كون الكون في مكانين فانه خارج عنه وانما نظر
ذكر العلم بالشيء وعن العلم لمعلوم متعدد هو عين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقت كان متعددا الا يجوز
وان اتفاق مع تعدد العلم اما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما مثلان او عند اختلاف محله
وقد سبق الكلام في انهما مثلان او مختلفان مدلول الادلة السمعية الكتاب والسنة على ان
محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام
كثير من المحققين ان المراد بالقلب ذكر العضو المخصوص الموجود في جميع الحيوانات بل الروح الذي به استقرار اسباب
الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة
والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات بالذات وبالجزئيات بالتوسط
الا ان في المشاعر وتحقيق ذلك في محله النفس
حيث لا توجد على فائدة من الحيوان والجماد والبهائم وسيجيء لفظ العلم مشترك بين معان كثيرة فذهب
الشيخ الى ان المراد به هنا العلم بعض الضروريات اي الكليات الذهنية بحيث يمكن من اثبات النظريات

لا خلاف في ان مناط التكاليف الزائدة هو العلم

اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يفعل وما قال لا نعلم ويوجد ولو كان العلم بالضروريات وهو مراد
بالعمل لم يكن ناقضا لشيء منه ولو كان العلم بحسب الضرورة بالمباشرة لصدق على من تفقد بعضها انه فقد شرطها من العقاب
او بحدوثه او موانعه او وجود الكره مع انه عامل حقا واعترض بمنع الملازمة فان المعاصرين قد يسلمون ان كل من
مع الغرض والعلم مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العامل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف
والصواب ان العمل من حاصل عند العلم بالضروريات بحسب تمكن الناس الضروريات ومنه
ما قال الامام انما لم يتعرض لتعريفها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وما قال بعضهم انها غنية عن التعريف
لحسنه والتنبيه وما قال بعض علماء الاصول انها نور يقذفه الله في قلب بتقدير من حيث يتهيأ له درك المحسوس الى قوة
حاصلة للنفس بعد ادراك الجزئيات بها تمكن من سلوك الطريق المستقيم الضروريات وهو الذي يسميه المتكلمون العقل
بالملكة
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة وشأنها ان تكون معنى واضحا عند العقل
غنيا عن التعريف بالارادة تعسر معرفتها بالكنه والتعبير عنها بانها تصور ما وتصديق بالنفع كما قال صاحب
وهي الكراهة تغاير النفع ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده
كاكل الحرام لذيذ يضر وذهب بعضهم الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان شأنه العقل الى طرف
الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع من احد طرفيه او ظنه ترجح نسبته وذكر الطرف
وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان الناس قد يكثر اما يعتقد النفع
او ظنه ولا يريد ما لم يحدث عنده الميل واعترض بانه لا نعلم بمجرد اعتقاد النفع بل نفع له او لغيره من
يؤثر حسب تمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعب او معارض وما ذكره من العمل انما
يتحقق من لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء بدون ما كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في الحال
العدم فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد يوجد بدون اعتقاد النفع او ميل
يتبعه ولا يكون غنيا عنها لازما لها فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في الميل الذي يرجح به احد المتساويين
المساويين من جميع الوجوه بحيث لا يرجح ارادة امر على الآخر وما اعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة
ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو ساوى ما في نفس الامر لم يستقبح منه صدور احد المتساويين
ويشكل احد الكريمين وانما يستقبح عند فرض التساوي ولا يستلزم الوقوع وكذا الحكم بدعوى الضرورة
بان ذلك المرجح ليس الا محض امر غير حسي والاعتقاد نفع في ذلك الطرف فالارادة عندهم صفة يرجح الفاعل
احد مقدوريه على الآخر والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير
لا يشعر كونها من جنس الاعتقاد او الميل لكن لا ينفيه وكذا لا يشعر بكون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون
صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الجبل
والموت وقيل ان تعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة والكراهة
وبالعكس الا اذا جعلناها من مقدورات العبد بالارادة ويرجح ما قيل في التعريف بالارادة والشهوة
بان الارادة قد تتعلق بالارادة والكراهة بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم
منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا يوجب ارادة المكروه وكراهة
المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء الا معنى ارادته كما قيل لم يعرف

والملاسنة يعني انهما دعوا الى
ان الله تعالى موجد بالذات لا فاعل بالارادة ولا اختيار وعلموا ان في نفي الارادة مدح شنائعه والحاقا بالافعال
بحال الجماد اذا لو اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا فعلموا ان الارادة عبارة عن العلم
بما هو عند العالم كمال وخير من حيث كونه كمالا وعن العلم بكون الفاعل عالما بما فعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور
ذلك الفعل عنه كما لو كان غير مغلوب ولكن ولا مستكره وانه تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة
والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم واللازم باطل لان الحكم بالارادة ما فوقه في معرض المطلوب
المحسوس ما جوابا بان المراد بالشعور بالمحسوسات حال ميلانه الى الفعل والترك ومن منفعة عن الواجبات
النجم الرازي ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهته صدوره لو كانت غيرها لكان
اما ملائما لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المعاصرين ان اسموها من صفات النفس اعني
ما لا يحتاج الوصف به الى معنى امر زائد كالانسانية للانسان والحركة والوجود والسكون له بخلاف الحدوث
والحمرة ونحوهما وحكم فيما لان كالسافر والاقران سافيا ما نفسها فيصدق كالسواد والبياض والاعمى العاب
كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانها لو كانا ضدين ومثلين لامتنع اجتماعهما وبداهة الضرورة وما وجدا
ولو كانا مختلفين لجاز اجتماعهما كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان بين الشيئين المختلفين كالسواد والحلاوة
يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الحلاوة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضده
كراهة الضد ارادة الضد واعترض بان عدم الاتحاد لا يستلزم الجواز بل الاجتماع الملازم لا نسلم
لكن لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين واجتماع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم
جائزا وضدين لازمين واحد كالسكر والطعم فاجتماع كل مع ضد الآخر مستلزم اجتماع الضدين وهو فرض
بان سر الارادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكون من غير شعور بضد فارادة الشيء لا يستلزم
كراهة ضده وحاصله ان يكون نفسها لا لان معنى المراد بها منها على تقدير الشعور بالضد نفي انها نفس كراهة
الضد الشعور به والا فلا معنى لاشتراط الكون الشيء مرجحا وخلق القاء الكون بالمعاني ولا يستلزم
الضد العاض والتعاوي ان ارادة الشيء مستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها لم يكن مرادا لزوم ارادة
الضد مع محال لان الارادة من الارادة المتعلقة بالضدين متضادان واجتماع المتضادين محال لان
لا يتعلق بالضد كراهته والارادة تكثر من الامور المشعور بها وجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة
ضد المشعور به مستلزم لارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه
ضد المكروه والا يجيء الاشتغال الجمهور وتخصيص الدعوى بما له ضد واحد واحد وارادة لكن يجوز ارادة كل
من الضدين بجهة لا يصح في معرض الاستدلال بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها
لتضاد جهة واما يصح في معرض الاستدلال بالاستلزام المذكور بالجواز بالكل يجعلون متعلق الارادة مغايرا لها
ملزوم من ارادة الضدين اجتماعهما كان باطلا على السند مع انه ضعيف لان الجواز بان متعلق الارادة
ارادة لا يكون الا مقدورا لتزيد مغايرا لارادة حتى لا يتعلق بفعل الغير وبالمستحيل ويكون كل ذلك
من قبيل التمني دون الارادة بخلاف تلفظ والعرف والتحقيق

ومنها السدد والعلة السوء مثال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة ومثالها الصفة
الصفة الموجودة فيفسر بصفة هي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر معلوله في آخر اشعار بوجوب المعلول
من الموجب والمباشر وهذا الحد اشعار بانه تكون المباشرة بحيث لا يحتاج الى تكلف معالجة نفسه فيه شيء من حيث
انه عالم بالصناعة ومباشر من حيث انه حي يستعمل بها آلة من الادوات ومبدأ التطور الى كامل الاطلاق والانفعال
بالتحصيل التأثير السدد والموصل بالمعالج نفسه في تهذيب من خلاق وتبديل الملكات لكان اخرج الى
الفن التي هي وصف الموجود اما ان تكون مع قصد وشعور باثرها او لا على السدد من ما ان تكون ارادية
محلوقة او لا فالاول وهي الصفة الموجودة مع القصد والشعور واختلاف سلاما وروالافعال هي الفن الكتابة
السماء بالسدد والثانية وهي الفن الموجود على مسلك القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف
فالارادية هي الفن الملكة والثانية وهي للسماء الارادة افعال محلوقة لا على مسلك القصد والشعور هي الفن
الثانية والرابعة وهي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي الفن العنصرية وهذه كلها
من اقسام العرض على ما تعرفه لعلة الكلية وهي المادة الموجودة للافعال واما ان لكل منها او لبعضها مادة
من مسلك الحوادث التي بالصور الموجودة والمحسوس قد تكون خارجة وقد يتنازع في اثبات الفن الملكة والسماء
اذا اريد بها غير المحسوس والصور اذا الصور بذاتها شعور الغير بعضهم في كثير الشق فقد تسمى ارادتها للقصد
والشعور فيفسر السدد بقصد موجود وقوة الارادة تخرج من الصناعات ما لا يوجد كالعلم وما يوجد لا على وجه الارادة
كالفن السماء والعنصرية واما المحسوس والصور الموجودة التي هي من مسلك الحوادث فلا تشملها القصد والشعور
بعضهم اختلاف سلاما ففسر السدد بقصد تكون مبدأ الافعال محلوقة فالفن الخمس انه تكون بدون بالتسرير
لمقارنتها القصد ولا اختلاف والفن العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التسرير كلوحها عن سلاسة والفن
الملكة قدرة بالتسرير الاول دون الثاني والثانية بالعكس وهذا لما فسر التسرير بعموم من وجه فان قيل
القدرة الحادثة غير موجودة عند الشيء هي من التسرير على التسرير المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها قوة
ساتها التأثير ولا يجاد على ما صرح به الامدي حيث قال السدد صفة وجودية من شأنها ما في الاحداث
والاحداث بها على وجه يتصور من قامت به الفعل بدلا عن التحرك والسكون بدلا من الفعل والسدد الثانية
كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بالسدد انه يجب على ما سبق ان شأنه انه يجب وهذا يندفع ما قال لا يلزم الفعل
تكون فعل القصد بقدرة على ما هو مذهب المعتزلة او تنفي قدرة القصد اصلا على ما ذهب اليه الحكماء
مع الفرق الضروري بين حركة الرعشة والبطش وحركة النزول والحاصل انها ما تكون موجودة صفة
شأنها التأثير والتخصيص والتأثير والاختيار في ان الامور بالفعل المانع والتوابع في انها بدون التأثير
بالفعل بل يكفي قدرة البطش والتحرك يتقدم قدرة انه يجب حدوث القدرة ان على ما هو رأي المعتزلة
السدد الارادية قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة هو بدليل ما ذكرنا والوجدان يشهد بتسليم
على ان طريق معرفة السدد هو الوجدان على ما يوجد في الانسان فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة
بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأثير الفعل من بعض الموجودات وتقدمه على
الفعل على ما ذهب اليه المعتزلة لان الممنوع قادر عليه مع تعذر الفعل لان تعذر الفعل بتأثير
على تعذر ارتفاع المنع الاتصال وتأثير من العاجز على تعذر ارتفاع العجز لا يقول بتأثير من الممنوع
وهو حالة في ذاته وصفاته واما التعذر في امر من خارج بخلاف العاجز فانه تعذر من صفة الى صفة
بالفعل لان الاتصاف السدد الثانية على الفعل حال الفعل والكلام
في التأثير ملازم وذلك لا يكون مع الفعل
الوجود الحدوث

والاعلم بصحة الشخص واستقامة الافاعيل على ما ذهب اليه الجبائي لان التأثير كذلك وليس بتأثير الا حال
الوجود انه لم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة لا تدل على الترجيح الذي هو ارادة من
الكتاب الحسية وليس بطريق القصد ولا اختيار وعلى سلامة العقيدة وليست بطريق الاجرام
على ما ذهب الى جزاء ومشاهد ان السدد على البطش من الجد السليم وعلى الشيء من الرجل
السليم وهذا ما قالوا السدد بعض الكادر وان فسر بانها صفة في القادر وهو مذهب الجمهور
وما قيل انها بعض المقدور فانها صفة في السدد بمعنى المقدور اي كون الفعل بحيث يتمكن العاقل
منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات والى هذا
الامام الرازي واعترض على ما ذكر العموم من انها تضرون من حركة البطش والرعشة
وما ذكر الا وجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالسدد على
الكتابة توجد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كالسدد زيد على القراءة دون الكتابة
بل الاختيار قبل الفعل بلا عندكم ومع هذا ممنوع لامتناع العدم حال الوجود والصحيح حصول
الحركة حال ما علمها انه يجب ضروري وعلى حال ما يختار وانه ما حصول الفعل عند اختيار
الدوام على حال وعند عدم الاختيار يجب الترجيح وليس المرجح ملائمة الملكة والكذا ان
الضروري هو السعة بعض التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر
عن الامور الخارجة بخلاف حركة الرعشة وحاصله ان الوجوب او الامتناع يجب اخذ الفعل
مع وصف او العدم او يجب ان انه يجب خلقه او لم يخلقه او يجب ترجيحه والفعل او الترك
لا ينافي ساوي الطرفين بالنظر الى نفس السدد

التحقيق انما اختلفوا في ان الاستطاعة
التي السدد الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهب بعض الشافعية ومنهم من اهل السنة الى ان السدد
الحادثة على الفعل تكون قبله الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل واحتجوا
بانه لو كان بعد الفعل لزم وجود المقدور بتأثير وجود الاول لان السدد عرض والعرض لا يبقى
زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون السدد والمعلول
بدون العلة وهو محال والجواب ان السدد الحادثة لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت لامتناع بقاء العرض فان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا والالزام
هو وجوده بدون مقارنة العلة مع سبقها واستمراره وكذا نفس المتأخر ولو سلم فمحذور
ان تعدم السدد وتحدث مثلها فتكون لها بقاء بحدوث الامثال على الاستمرار الى حال
الفعل كما في سائر العلل والميل والتمني وكذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها وهذه
تفصيل ان المقدور ح اما بالسدد الزائدة بعد وجود المقدور او الحاصلة فالملازم لا يجب ان الكلام
الزامي على من يقول بتأثير السدد الحادثة الى انها ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود
والعدم والاشياء غير المجتمعة بعد وجود فاقا الغالب لو كانت السدد قبل الفعل لكان الفعل
الوجود

قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون العدم معه لا قبله ثم والوجهان متعاريان
وخواريها بعد التعلق بالعدم العدمي انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث
امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع لم يكن لامتناعه المعدوم وامكان الحصول من الحادث
وان اريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع ممنوع بل هو ممكن بان يحصل بعد عدم الوقت
كما هو شان سائر الممكنات وبعد انصرام زيد فانه ممتنع مع التعدد وبشرط الكلية ممكن حال الوجود
وفي زمانه بان يزول العدم ويحصل التعدد واجيب المصنف بوجهين الاول ان العدم لو
تعلق بالفعل حال وجوده وعدوته لزم محالات الاول الجاد الموجود وتحصيل الحاصل
هذا معنى تعلق العدم الثاني التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة
انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير معدوم كان جميع
الواجبات تكليفا بالايقاع وهو باطل بالاتفاق لان العاقل يجوز لم يفعل موجودا فضلا
عن العالم كونا في الممكنات الواجبة بعد ايجاده لان المقارن للازل ازليا لكن
فان قيل المصنف لا يقولون بالعدم العدمي قلنا لا بل انما يقولون في كونها صورا
على الذات ولو سلم فيكون الجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق العدم الى ايجاد
بالفعل الجاد الموجود موجودا حاصل بغير بعد الايجاد وانما يعد الايجاد
ملاحظة ان الثاني من قول بكون العدم مع الفعل لا يشترط في التكليف به ان يكون معدوما
حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور من المكلف معدوما في الحال كما في الكافر مخاطب
بالاحكام وكذا الامر بالايمان تعلق بعدم العبد به اصلا وفرق من بعد الايمان الا معنى كون المكلف
به مشروطا بالعدم ان يكون موجودا وحينئذ متعلق العدم وهنا قد تعلق العدم بتركه
وعن الثالث منع اللازم وانما يتم لو كانت العدم العدمي والجاد به مما يلزم لزوم كون الفاعل
مع الفعل لا مما كون الاول كذلك وقد جاء بان الكلام انما هو في تعلق العدم وسكوت
انما هو نفس الفعل وكونها قديمة سابقة لا يمنع كون تعلقها معارضا جاريا فلا يلزم من كون
تعلق العدم العدمي مع الفعل قدم الجاد له وحدوث العدم وليس حال ما قال الامدي
ان العدم العدمي والا كانت سعدمه على جميع المعدوم انما يتعلق بالافعال
الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال يتعلق على هذا المعنى
لم يرد عليه اعتراض الموافق بان قد السلام ما الزمه المعلل مع بيان السبب له في العدم
العدمي فليتجه في الجاد به انما بسبب اخر وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه امكن فيما
لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق العدم به فلو لزم المقارنة
تعلق العدم بالمعنى الذي يصح قولنا فلان قادر على كذا ممكن من فعله وتركه وهو لا يناسب
على نفس العدم لا بالمعنى الذي اذا اضيف الى المعدوم كان صدوره من القادر واجبا

حادث

الى العدم كان لزما بها المعدوم واذا اضيف الى القادر كان خلوه والكاف انه فان هذا معارض بالالزام
في حق العدم ايضا ويتفرع على كون العدم مع الفعل ان الممنوع الى الذي منع من فعل يصح صدوره
منه في الحال لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو ما جرى من الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين
سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما يحل في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما يحل عند صدور
الاخر والاعتراض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم الممكن من هذا غير مفهوم
الممكن من الاخر فاذع لان وان اريد تعاقبا كالتي بالذات والمفهوم او كون القدرة اشتمالها لمجموع الممكن المتعين
مع ما به الاختلاف كان لقطع القدرة معقولا بالاسر ان ولم يعلم احد ودسيت المصنف له الى الممنوع قادرا والمنع لا يمنع
القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع بل ما به المنع عدميا كما سيأتي شرط وقوع المقدور او وجوديا ضدا له كالسكون
للحركة او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانا نفرق بالضرورة
بين القدرة للممنوع من الشيء والزمن العاجز عنه وما ذاك الا لوجود القدرة في العبد دون العاجز وبان المقدم
لا يتغير في ذاته ولا صفاته فلم يظهر له عكسه صدر من صدور القدرة وهو كان قادرا حال الشيء فكذا مع القدرة
القدرة لان القدرة من صفات النفس ~~[illegible]~~ الاول بان المعروف عند ما عاد الى جزء الحال على القدرة
~~[illegible]~~ الاول بان المعروف عند ما عاد الى جزء العاجز على القدرة في العبد بارتفاع
الاختلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم يجز العاجز بذلك وعن الثاني منع عدم التغير
بالصفة واعتقد المصنف له على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على ضرورة ولا وقت ان ادعى وقوع متعلق
بالمحل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واحتمل ان يتعلقها بالضدين فجوز التحريم تعلقها بهما على سبيل البدل
او لو لم يكن العاجز على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا الى ترك المقدور حسب لم يتمكن من تركه مع تردد
ابو هاشم فزعم بان ان كلام القدرة الغاية بالقلب والقدرة الغاية بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها
دون محل اخر لمعنى ان الغاية بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتماد
والغاية بالجوارح على العكس وبان كلامنها يتعلق بالجميع لا انها لا تؤثر الا في افعال محله مثلا الغاية بالقلب
تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن بسبب الاذن افعال الجوارح بالقصد الرابط والغاية بالجوارح بالعكس
وبان ان الغاية بالقلب تتعلق بافعال القلب والغاية بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وبان ان
الغاية بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر في افعال الجوارح والغاية بالجوارح
لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله وبان ~~[illegible]~~ الحكم بالتعلقية وارادة بالحكم
التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد عليه تمام الرازي كلاما فاضلا
ان اريد بالقدرة الصفة التي هي مبدأ لافعال المختلفة سواء كانت جهات او لم تكن ولا شك في كونها قبل
الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد الصفة التي كانت جهات تاثيرها فلا جرما
بكونها مع الفعل بالزمان لا مبدأ وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط
الخصوصية لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك لان الشيء الحاصل بتاثير القدرة الحادثة بمعنى الاعتماد
بالتاثير والقدرة ما هو الكسب الذي هو شان النفس الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التي حدوث
العاقل بحصول الفعل عندها وصار الحاصل ان الفعل مع جميع جهات حصول الفعل بها كرو ما
او معها بان مقارنة وبدون ذلك سابقة

تاثيرها

الحكم

الغالب

يكون بنوع على ان العجز عرض يابد مضادا للقدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع شرائطها في عدم التمكن
الفعل وعند الى بقاء هو عدم ملكة القدرة وليس في الزمن صفة مضادة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن
ليس بقادر وقادرية الفعل او من شانه القدرة بل يجري مجرى العادة على ما سبق وسيجيء على نحو ما
عند القدرة يا ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان ايجاد ما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة بالموجود
بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون من العقود الموجود لا من العدم المعدوم ولا خفاء في ان هذا انما
وان العجز على تقدير لا يكون وجوديا وان لم يكن عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم ولا ارادة
ولهذا اطبق العقلاء على ان العجز المتجدد من معارضة القوة ان انما هو من الاتيان بما لا من الترك وفي
المعارضة والقول بان سر الفعل العجز من عدم القدرة فيكون عدمها تعلق بالمعدوم دون الموجود وفي
صفة تستعقب الفعل لا من القدرة فيكون وجودها يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة
ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع لا استعمال

وفي تضاد النوم للقدرة تردد لاحتمال
جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واحتمالهما مصدر قد يسبب المعرفة وبعض اصحابنا قال انه
مصدر وله وان النوم لا يضاد القدرة وبناء على اسناد ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم ولا ارادة
وتوقف القاضي وبعض اصحابنا وللمعتزلة في القدرة تفريعات وتفاصيل لا تطول الكتاب مذكورة
وتضاد الخلق مريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق وغيره ملكة يصدر بها
عن النفس افعال سهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كالغضب
الحليم وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ الافعال كذلك لسهولة كملكة الكتابة او يكون سببا الى الفعل والترك
على السواء كالسخاء او يتعسر في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا
قصد بالعطاء الشهرة ولما كان القدرة يصدر عنها الفعل لا بسهولة واستعداد من روية وكانت بها
الى الحرص في الفعل والترك على السواء تكلم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال في التجريد ان
القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامهما

ومنها ان من الكيفيات النفسانية الذكاء والبلادة
وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وهما وللخصم فعال الذكاء ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والبلادة ادراك المنافي من حيث هو منافي والملائم يشمل كل ما له الكمال من الامور اللائقة
كالتشبيه بالخلاق للذائقة وفعل الاشياء على ما هي عليه لكمالها وقد يخصه لان الشيء قد يكون ملائما
من وجه دون وجه فادراكه لا من جهة الملائمة لا يكون كالقضاء او في لا يلتذ بالخلو والارادة بالادراك الى
الى ذات الملائم لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذة غير اللذة ولذا كان ما اقرب ما قال ابن سينا ان الذكاء ادراك
ونيل الوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والبلادة ادراك
آفة وشر من حيث هو كذلك فيدخل فيه ادراك النسبة اعني ما يصاحبه الوجدان لان ادراك الشيء قد يكون
بحصول صورته وقد لا يكون لا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذة بل انما
تتم بحصول ذاته ودخول الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ
للملتذ ووصوله والتوصل الى الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب النفس ويلتذ به من حيث هو ويضاف اليه
تالذ لكل الى ما يليق الى الفعل كمال له ومن حيث هو متوقع خير يتم المعتبر كالقوة وخيرته بالنسبة
الى المدرك لا من نفس ملائم له قد يصدر الكمال له والخير له في شيء لا يشعر وان لم يكن فيه وقد لا يعتقد
فيلتذ به

المنوع ح

التحريض على الصفة

تساوي الطرفين في الصدور وسهولة الصدور من الفعل بكثرة

ما تمسا فه فلا يلتذ به ولهذا الحصل من شيء بعض شيء او لم لذيذ دون غيره وبالعكس فكل من اللذة والالم يوجد
ادراك اعم فه اضافة الى ملائم او منافي مختلف بالنسبة الى المدرك واحاد وجدان لذات الملائم او
المنافي من حيث هو كذلك لا الصور الحاصلة منه وبعد الكمية تدفع ما يقال ان المرتضى قد يلتذ بالخلاف
ايضا لا تلائم بل تضر وتنفر عن الادوية ومن ملائمة وتنفعه وذكر الامام بعد اعتراف بان اللذة والالم حقيقتان
غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان مسائل ادراكا للملائم لكن لم يثبت
ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره وتقدير المعاني ملائم معلول له ام لا وتقدير المعلولية بل لكن
حصولها بطريق حدوثه مالي وتقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا موقوفا حصوله لان الكمال
الطبيعة قد شهدت بان سوء المزاج الرخو غير مولم مع ان مسائل ادراك امر غير طبيعي وسنتكلم على ذلك ونعلم عند
بل ذكر بان اللذة عبارة عن الميل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وهو صريح جالينوس
ما يوافق من كلامه وهو مقتضى كلامه عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدفع المني اذ غيبته وانطلاقه
الى مساوي ما به قد يحصل اللذة من غير مسابقة الم وحالة غير طبيعية كما في قضاء فه مال ومطالعة جمال
من غير كلف وشوق لا على التفصيل ولا على سلامة حال بان لم يخطر له بباله قط لا جوعا ولا كلبا وكذا في ادراك
الذائقة الكلاف اولى من وقد يحصل ذلك التدلل من غير لذة كما في حصول الصحة على الذبيح وفي ورود المسلات
من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من لم يعاد الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور ولا ادراك قالوا
وسبب السهو اخذ ما العرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتمان الا بادراك ولا ادراك الا بحصول خصوصا اللمسي لا يحصل
ما تعالى من الصدمة في سعوت الكيفية الموجودة لكن لم يحصل الا ادراك فلم يحصل لذة ولا الم وما يحصل
فلم يحصل اللذة الا عند ادراك العلم الحسية كلنوا انما نفي ولا خفاء في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل وفيها
ما سوى الوجهين فكل من اللذة والالم يتم الى الحس والعقل حيث لا ادراك فانه يتم بهما ويحصر فيهما عند ارباب
الحس اما الحس فلا تكلف العقول الذاهبين بالخلاف والعقل نفسه يتصور غلبة ما والوهم يتصور شيء يرجع الى غير ذلك
واما العقل فلان الجوهر العاقل يصاب لا ولا وان يعمل فيه ما يعمله من الواحد بعد شيء سطاعه ثم ما يعمله
من شيء معلول له المنزه اعني الوجود كله تنبيه ملائما فانا نجد من شوائب الفنون ولا وما يحس يصير عملا مستعادا
على الاطلاق ولا شك ان هذا كمال خير يحصل هذا الكمال الى ما فاذن هو ملتذ ذكر ومنه اللذة العقلية واما الالم
فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال وتدرك حصوله من حيث هو عدم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى
كيفية اما الاول فلان عدد ما يحصل المعقولات اكثر بكثير ولا يتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى
كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يعلق بحواسه لا حاسة فكون الكمال العقلية اكثر وادرا كانها ايضا وكذا الالات
التابعة لها وبحسب العرف حال الالم عند التنبه لفقد الكمال واما الى العالم فلا يلتذ بالادراكات والاسلام
ما جهلت العلة لا ينفعا بعض الزوائد والنسود المغتنمة في كمي الادراك لذة او الالم فان قيل الحس من اللذة والالم
بعض ان العدمي الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية فلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها
او يتالم كالخلاف والرائحة مثلا واما نفس اللذة والالم الذي من حيث الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة
الى ادراكها والعقل واما الحس العرفي فلا شك ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحس
والعقل واما بحسب العرف

بالطبائع بحسب الاشتراك المعنوي بان يوجد ادراك لم يكن سابقا حاصلا في التعقل ولا يرد عليه ما يقال ان المدرك قد يتعقل
فيه جزء آخر فيصير مدركا ولا يتم لان الحاصل بهذا التعقل صيرورة الجزء المطابق مدركا وادراك ملائم لا مباين
وانما المباين هو الجزء الذي لم يتعقله وليس بمدرك وان كان حاصلا لانها صار بعد التعقل مدركا لكن هذا الجزء
وسيجيء ولم يكن ام وقيل الاشتراك المعنوي والتشكيك ما هو للحس خاصة واما الوجع فمحسوس بالحس والعموم
بل يظهر اختصاصه باللمس على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ابن سينا انه مرادف للالم فلذا اطلق الحس
والالم سببا اللمس سببا وجعا وانفتق كلمة الجبا على ان كلامه في نفوذ الاتصال وسوء المزاج المحسوس مع سببا الوجع
بحسبه وفي المزاج المعتدل والحقيقة التي بها تاتي الافعال على ما يجب فانما هي هذا الكل لكن لا مطلقا لا تحدث
وهو مذهب ابن سينا والسبب بالذات هو نفوذ الاتصال وسوء المزاج انما تكون مسببا بالذات كما تكون بالواسطة
الاتصال هذا هو المشهور من مذهب الشيوخ وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج
فقط والنفوذ انما تكون مسببا بواسطة والى هذا مال الامام الرازي وجمع من المتاخرين وعلى كلام المدارس وجعل ما
واعترضنا عليه من هذا ما فيه التطويل وما حصلها في شرح الباغوني واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم
حارا او باردا لا رطبا او يابسا والا يكون محسوسا لا متفقا بالاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات
لا تفعالة دون الانفعالية وفيه تحقيق لان ابن سينا انما اشترط فاعلية والمولم بالذات فاعل مستقل والرطوبة واليبوسة
نفوذ الاتصال وتقطيعها الكثير من الاعراض فلا تكون سببا للوجع بدلك الفعل من غير توسط نفوذ الاتصال فلا
السبب في سوء المزاج الحار او البارد ولا السبب بالذات بمعنى الموجب بالذات فلا دليل على كون الحار
ونفوذ الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما ولا احساس انفعال والانفعال لا يكون الا بالاتصال
وهما اشتراك الفاعلية ومستقل بتصريح ابن سينا هو واضح من كلامه بل الحاق العموم على انهما من الكيفيات
المحسوسة بل وابل الملموسات عند حدوثها عن الاعتدال فيكون منافيتين ما ذكر انهما من حيث ما ذكر لكن الاتصال
واعترض بان الرطوبة ما قد تستعمل بواسطة الجسد بالاتصال لكن الرطوبة المحوجة الى مكان او وسخ واحد بانا
ذلك لا تكون الرطوبة الى مع الاتصال فتكون الموجب هو الاتصال لا الرطوبة بعينها واما الثاني فلان سوء المزاج المسموع
مولم ولذلك يسمى بالنفوذ والسوء حيث شابه المزاج فلا يصلح في عدم الملائم وذلك لا يمنع من الدين استعمال حدود
العضو والتحلل المعاوم وصار في حكم المزاج فلا يصلح فلا انفعال فيه كما سبق فلا احساس فلا الم واما الثاني
انما يحصل بين سبب فلا بد من بقاء المزاج لا اصل عدوه والغريب يسمى ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيحصل الالم
وايضا الدقيق اشد حرارة من الغليظ لا يسمى الاصل حرارة فيه ولانها تسمى فيها تبريد
اقوى مما يسمى بالغليظ ولانها تؤدي الى حد وبالتالي منفوذ من الاعضاء الى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد
ما في صاحب الغليظ وما ذكر من انه لا يكون سوء المزاج المسموع محسوسا وايضا المشهور في الشتاء تشمر تدريجا
للاثار والتاثر وما ذكر من انه بعد ذلك يتلاشى وتسطيحه ادا استعمل الماء الاول ثم استعمل وما لم يدل
لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج للمحلل جدا لا يحتاج بل لا يدرك بالكلية وتكرر اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث
منه او لا يكون قليلا جدا فلا تشعر وبما قارنه من الزمان يكون الزيادة على ذلك بحيث انه غير مشعور بها وكذا في

الزاج

زمان وهذا خلاف ما حدث فيه فان الكثرة تكون بقدر كاملة مستمرة الحدوث ادراكه ما دام محسوسا
اشتد الوجع الشديد التي اوردها الامام على كون نفوذ الاتصال سببا للوجع منها ان النفوذ مرادف للاتصال
وهو عدم الاتصال علة للوجع لا وجودي وجوابه ان الاتصال المرادف للنفوذ ليس مع عدم الاتصال بل جزء بعض
الاجزاء من البعض فلا يكون عدما ولو سلم فلا نسلم لزوم كون هذا العضو فاقدا لكمال اللائق به واما كون ادراكه من
الكيفية فتكون موجبا بدليل انه ليس بواسطة سوء المزاج وان كان بواسطة ما يلزمه من خروج الدم العصوري عن الاعضاء
ولو سلم فالعدم لا يلزمه ان يكون معدوما بالسمع كونه علة للوجود ولو سلم فالمراد بالسبب هنا المفيد اي العائق
لا ايجاد العضو لقبول الوجع لا الله ثم الموجد والاستماع في ليس يكون النفوذ العدمي يحس من حصل العضو الوجع
كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان ملائما واما في الوجع لانه حادثا في الوجع بالاتصال بواسطة الاعضاء
والتحلل لان الاعضاء والغذاء انما يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما يكون بالاتصال اجزاء من الاعضاء
لا بالاتصال هذا النفوذ لكونه في غاية الصغر لا يتولد الالم بالاتصال بالنفوذ لا بالاتصال بالنفوذ لا بالاتصال
وان كان صغيرا لكن جملتها ليس جدا ولو كان النفوذ حين ما كان مالوفا غير مولم لكان كل نفوذ كذلك لان حكم الاتصال
واحد ومنها ان النفوذ لو كان سببا بالذات لما تاخر عنه الاثر بحسب الزمان والتالي باطل لان ملك العضو بالنفوذ
غاية قطعا في غاية السرعة لا يحس فيها الالم الا بعد لحظة ثم يحصل سوء المزاج وجوابها ان الاعتراض يكون نفوذ الاتصال
سببا للوجع بالذات ان نفس تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل يعني ان النفوذ المحسوس من النفوذ ادراكا
حاصلا مع التفات النفس اليه والشعور به من غير الاكتهال يصير مستمرا مالوفا وشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا
للعضو فهو مولم بالذات يعني عدم النفوذ على سوء المزاج وان كان الالم بواسطة ما يلزمه معدان
العضو كما له الالوح وخصه بكون ان يكون النفوذ في الاعضاء والكمال قدر ما يدرك الحس ويكون مالوفا لا ينفر
والاول ادراكه لا من جهة كونه منافيا ونفوذا بل من جهة كونه ملائما وناقصا للبدن بمعاد الصحة والنفوذ
البدن من الفضول وما دكوس لزوم سوء المزاج في مثل حكام لحاجة الفساد كعفن والنفوذ الغذائي لحسن دائم
في اجزاء صغيرة مالوفة تزيد عليه البدن مصلح كيس ومصلح العضو بحس كذلك والمصلح سريعا بالنفوذ في غاية
الكل ما كان مع انفعال النفس والشعور فلا تاخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال لا الاول ليس من انصراف
ذكره الى امر اشرف كالعامل في مثل عليه او حبس كالعقب بالنود والسطح او بواسطة كالاصلاح موضع
الوجع او الوقوع في معركة او سهام نهم ذنبون زمانا لا ندرك الالم كالجرح والعطش وكثير من الموذيات كذا والسلوات
ومنها انه لو كان سببا لكان الحرارة الكثيرة اقوى الملائما من الشمس العقرب اقوى النفوذ وهو ليس بلازم لجواز
ان يكون ما حصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى بما يراه من الحرارة العظيمة
الصحة والرضا اما الصحة فعند مرها ان سنا من اول الفانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال على الموضوع لها سليمة
السكلة او المرد والمنافي للصحة بدليل السبب على ان حس الصحة هو الشعور بالسلامة سواء كان راسخا او غير
لا يحس والخص الراسخ كما ذكر العقل على ما قال في الشفاء انها ملكة من الحكم الحيوان بصدوره لاجلها افعال الحسية
وهذا على تحديد الحسن عمرا وقد فاورد فانه هو هي بالاتفاق هذا ما قيل ان حسها هو الشعور بالحال او الملكة التي
حال سلك في دائرة الصحة والاعراض على ما قال الامام الرازي الاعراض من السلك في ايدراج الصحة بحسب الحال او
الملكة سلك في شيء من صفوفات الصحة بل في بعض عليه اعراضها لان الكلام في الحال والملكة انما هي عارض

واعترض بالامام

كون النفوذ في الجزء الكثير وجوابه ان حكم انما يلزم لو كان الم نفوذ

الرسوخ وعدمه وما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيف اولا حالا ثم تصير ملكة
الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة ومال الامام الى انها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال
ولانها عامة للحال والقاعدة معتبرة في العلم وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما
والملكة اما تكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات النفس لا تكون الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا تكون ما
النفسانية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ذكره في موضع آخر فهو ان الصحة هيئة بها تكون بدن الانسان
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فتسمى على الاول الصحة المعتبرة عند اهل الطب صحة الانسان والثاني
الافعال وسلامتها خلوصها من التنافي على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا تكون تعريف صحة الانسان
بما يعرف الى نفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس في البدن غير محسوس وتعريف
الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو فاعل وللموضوع فاعل والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الصادرة من الموضوع الفاعلة فيه وبانها الموضوع فاعل
والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى يصدر الافعال عنها بواسطتها الافعال من الموضوع ويحتمل ان الموضوع
الصحة انه لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعها فالمعنى هو النار والنار علة تكون النار مسخنة فالمراد
ان الصحة علة لصدور البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح من عبارة العاضدي في التعريف الثاني واوضح من
عبارة الشفاء لان اللازم اوضح في التعليل من الباء وهي من ما يدفع الاعتراض عنها في عبارة الظهور
لها سليمة وان سلم اورد عليه ما اعتراض ليس على ما ينبغي فلما المرض معدوم ليس سببا له مضاف
للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال في الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع آخر من الشفاء ان المرض
من كلامه على ما يشير اليه الامام هو ان الصحة عبارة عن هيئة بها تكون الملكة والعدم ووجود الهيئة
وعدمها من مبدأ الملاءمة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الملائمة للافعال وعدم المرض منزل على العدم
وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الغير الملائمة فيعاند الصحة وكان يريد ان لفظ المرض مشترك بين امرين او جنسين
احدهما امر وجودي لا غرو ولا اشكال كما لو قيل المراد ان منها يعاند العدم والملكة يعاند الجنس وهو المعنى
الثاني على ما مر ويعاند الصحة بحسب الشهرة وهو المعنى العام ان المشهور ان الضدين هو ان يتنافيا
موضوع واحد ولا يكون بينهما كالزوجية والفردية الا بحسب الجنس لتلزم كونهما موجودين في غاية الخلاف بحيث
مرت وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين في الاشياء المشهورة قد يكون غير ما للآخر كالسكون للحركة
والمرض للصحة يكون قوله مضاف ربما يشعر بان المرض هنا وجودي كالصحة والاحتمال ان منها غاية الخلاف فان
يجعلها ضدين بحسب الجنس بحسب هو الكيفية النفسانية والمرض الامام ما يهم انفعوا على الزاجاس
الامراض المعروفة فلا يدخل سوء المزاج وسوء التركيب ونحوه لا يقال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية العرضية التي هي مزاج المزاج غير معتدل على ما يشير

سوء حال

الصحة

الثاني موجود الصحة

سبب الكيفية جزء كذا وكذا او من الكيفيات المحسوسة واما تضاد البدن بها وهو من معوله ان يتفعل واما سوء التركيب
فلانه عبارة عن عدم اعتدال او عدد او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال ولنفس شيء منها داخل تحت الحال والملكة وكذا
اختلاف البدن بها وذلك لان المعتدل والعدد من الكميات والوضع معوله مزاجها والشكل من الكيفيات المحسوسة
والاختلاف من ان يتفعل ولم يتعرض للانسداد وكان يجعل من الوضع او ان يتفعل واما تعريف ملاءمة عدمي لا يدخل
في معوله اصلا ولا يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها مبدأ حاصل بعد الامام
لما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب ونحوه لا يعد امراضا من المحسوسة او الوضع او عدمه فانه
اختصار في الحد بانه لم يعتد بباقي المحمولات لظهور بطلانها لما مر البطلان لان قوله سوء التركيب اما مبدأ
الافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بها المحمولات بل الاقسام ملتبسة وتعريف الكيفيات بعد تسليم كون الفساد
مسببا لا يسلم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب ونحوه لا يعد امراضا بسيطة والمقصود انه كيفية يحصل عندها
سببا وهذا ما قيل انها منوعات المطلق عليها اسم الانواع وهكذا يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل
مع ان من المحسوسات

وقد حققوا في سوء الواسطة بين الصحة والمرض وليس كذلك في سوء حالة وضعه
لا يصدر عنها الصحة ولا المرض كالعلم والعدل والحسن الى غير ذلك مما لا يختص بالبدن بسوء حالة لا يصدر عنها على الوجه
الصحة او مرض بل يصدر عنه انه ليس بصحة ولا مرض فانها محسوسة كالنافعين والنافع في الافعال ومن يتعرض
اعتراضا انه قد يعرض بعض وقد علم من سياقه اهمال الرابطة التي يجب ان تراعى في حال الواسطة وما ليس له واسطة
اي ان يعرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الكيفية واحدة بعينها والاعتبار واحد بعينها
بان فرض انسان واحد او اعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وحاز ان لا يكون معدل المزاج
سوء التركيب يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو ولا اعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك في حال الواسطة
وان كان لا بد من ان يكون معدل المزاج سوء التركيب او لا يكون معدل المزاج سوء التركيب اما لسوء احدهما دون
الآخر او لاستواء هما فليس منها واسطة هذا الكلام وهذا تعبير في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما
لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او من جهة بها تكون من الافعال ما فاو لا اختلاف في اسماء
الواسطة واما الاعتبار في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يخل عبارة عن عدم بها تكون جميع افعال العضو
بحسب شعبه والكيفية والنفسانية تاوفه فلا اختلاف في سوء الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليمة دون
بعض الاعتراف جميع الاعضاء مسوء الواسطة الجهة وعلى هذا يكون الاختلاف مسائل لا اختلاف في تفسير
المرض كلام الامام مشعر بانه على الاختلاف في تفسيره ما حيث قال انه ان يكون الشيء لنفسه من غير الواسطة
اراد بانه يكون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد وفي الاوقات الكثيرة يصدر عنه الافعال
سليمة والمرض ان لا يكون كذلك ومن تفسيرها اراد بانه الصحة يكون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة والمرض
ان لا يكون الاعضاء بحيث يكون الافعال ما فوقه وفي كلام ابن سينا ما يشعر بانه على الاختلاف في تفسير الصحة
وذكر في اول القانون انه لا يمكن الحالة الثالثة الا ان تعد والصحة كما يشهون وسرطون شر لحاما الهما الهما
حاجة وذكر هذا شرط الجميع الافعال التي يخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض ومن كل عضو
يخرج صحة من بعض اجزائه اعضائه صحة دون البعض وفي كل وقت يخرج صحة من يصح شيئا ويمرض حينا ومن غير السواد
يخرج لزوال الصحة صحة المشاع ويرضها والنافعين ومنها الفرح قد يعرض للنفس كيفيات
بعد الافعال بحدوثها فيها الاثر كثير في بعض قواها مثل النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية بتبعها

حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملاذ والنعيم وهو ما يسميها حركة الروح الى الداخل خوفا من مؤذ
والغضب وهو ما يسميها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والنفع وهو ما يسميها حركة الروح الى الداخل
من المؤذي وايضا كان او محتملا والحزن وهو ما يسميها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو
ما يسميها حركة الروح الى الداخل والخارج بحدوث امر مقصور مع خيبة نفع او شر منتظر وهو من
رجاء وخوف فانهما غلب على الفكر حركت النفس الى جهة ما للخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل
فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يسميها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه الحركة من موضع
حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم تنتشر بالحياء انه ليس قسر مقتضى فينبسط باسا ومنه كلها اسباب
مالكل من الخواص والطوابع والاحتمالات فيها وافضى عند العقل وكبر الساع وصغر نفس الاعمال كما
النوع انبساط العلة والنوع انقباضه والغضب علتان الدم الى غير ذلك

القسم الثالث الكيفيات المحسوسة بالحواس التي لا تكون غرضا بالذات لا الكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتحدب
للسطح وكذا الزاوية على ما سيأتي والكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الكم بتلك
لا تكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكيفيات وقد يعد من الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الكمية التي هي عبارة عن
واللون والشكل فرق بين الاول والاخير من الشكل وان كان من الكيفيات المحسوسة بالكم بناء على كونه
عرضا خاصا حدا يحيط به الكم كما في الكم المحيط بها سطح واحد او حدود واحدة كما في سطح الدائرة والمثلث
والمربع وغيرها من الاشكال المتفاضلة من حالة حكمية واكثر لكن لا خفاء في ان جزئيا خارجا عن اللون من الكيفيات
المحسوسة بالحواس الخاصة للكيفيات المحسوسة بالكم والكيفيات التي هي جزئيات اللون من خواص السطح
كون الكم ملونا ان سطح ملون ولا تنافي بين الكيفية المحسوسة وكونها مختصة بالكم على ما سيجيء لا يقال انه
وكذلك لا ظهر ان اللون قد يعد بالكم الشامل الكلام في الكيفية المفردة او لو اعتبر تلك الكيفيات المختصة
بالكم بعضها مع البعض لكان مثال اقسام الاشياء مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب
انهم لما وجدوا الاجناس اللون والشكل خصوصا بالبعض الكم بالحس والقبح عدوا المركب منهما نوعا
خلاف مثل اللون او الصورة مع سعة او ضيقا او تزوجه والفرد الى غير ذلك الغالب الا مرض
لا يصور الا حيث تصور مثال حيث يحسب خلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تصور الى الماء في الوجود
دون التصور على ما يعرض بعض الحكماء الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الاعراض العارضة للكم
منها ما هي عارضة لها بسبب انها كم كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المحمولة عليها في قسم الرياضي
ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كم مخصوص كالحلاوة وهذا الاسانيد بالخصوص بالكم واعلم ان كلامهم من
ذكر ان الحلاوة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى
نوعا على حدة وبعضهم المجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الكم
او الحدود بالكم لا يعني السطح المخصوص لكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها
لم يفسر الدائرة بانه سطح يحيط به خط في وسطه نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية
وتفسير المثلث بانه سطح يحيط به ثلاثة خطوط وهكذا لان الشكل مناقض للشكل واما قسمة ما يقسم الى
الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الهيئات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة
الحاصلة بسبب احاطة الكم بعضها الى البعض او الى الاجزاء الخارجة لتكون من قبيل الوضع على ما يأتي
ثابت بين وقت ومال الاستدارة وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فالاولى

هذا موجود كتاب ادب الدرس في الفلسفة ابو الخير الله

انه ما خوذ مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك وحينئذ يمنع الصغرى واما سلم لكان المذكور تعريفه
حد احتمالا والمعروض على تعريفه بانه ما يعاوق الاستدارة الكمية دون السطح واحسن بان المراد
بالكم هنا هو المتعلق لا بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما
خص التعلق بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تحليله شرط لا شيء تحليلها كما مر فالمحسوس ان الشكل
هذا حالة الحدود بالسطح او الحدود والكم والحدود على الاول حيطة وعلى الثاني سطوح والكم المعروض
بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الكم الحافظ فيه تردد والزاوية من الكم بمعنى حدب
بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات فتعرفها سطح يحيط به خطان يلتقيان
على نقطة واحدة من غير ان يحيط بهما كخطان وهذا مراد من قال انها سطح يحيط به خطان ملتقيان
حادث على غير موضع ماشي الخطين الصاعدين الشكل وليس مراده من قال انها سطح يحيط به الخطان
واحد بانها لا يمكن ان يحيط بها القسمة بالذات بل هو السطح معروض فيها الذي هو السطح ولو سلم فعندنا
ما يمنع كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف
زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الزاوية تبطل بالتضعيف حتى لو مد الى غاية او
منفرجة وكل منها تبطل بالتضعيف حتى اما الحادة فلانها الخطين على استقامة يحصل قطر ان
خطا واحدا واما المنفرجة فلتنادها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور
ذلك الا بزيادة كل ما هو اعلى منه فلا يتصور تضعيف المنفرجة من زيادة العدد الذي يكون اضعاف
الخطين على الاستقامة فيبطل المنفرجة بالفرق وحدوث الحادة في الحادث لا حاجة لا ضافي
ذكر والصلاة لان الزاوية جنس مورث للصلاة فاذا لم يكن الغاية من الكم لم يكن لا خرى بان منه
والمختص على انها من الكميات المختصة بالكم بلا فرق بها بالحاصلة عند تلقي الخطين المحيطين بالسطح
المنحنيين على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها حجما سطحيا وما لا التحيز والمساواة والمفاوتة
بالذات فمبني على انهم يريدون بالزاوية ذات الزاوية كما يريدون بالشكل الشكل فيقولون الشكل سطح
يحيط به ثلاثة اضلاع وما ذكره وعلى هذا من ان الزاوية تماشي الشكل بمعنى الحاصلة عند
تلاقي الخطين هو الزاوية المسطحة واما الكم فهي جسم يحيط به سطحان ملتقيان بخط او الحاصلة
عند ذلك

القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية الاستعداد هو الشيء من حيث الاستعداد
لانها مبني على استعداد سريع على ان يفعل اي يقبل الفعل اثرا سهولة وسرعة وهو قريب
طبيعي كالمراضة والليس ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل اي يقبل الفعل وبطؤ
الانفعال كالمصلابة والصلابة وذلك هو الذي يصار الكم لا يقبل الرض ويأبى عن
الانحناء ويسمى العنف فاذا قاوننا ذكر من يقبل العسر ويخصها قلنا كيف يتصور الفاعل
بالاحداث في قبوله ومن ذلك على ان العنف على الفعل كالعنف على الصارعة فيدخل في هذا
النوع من الكيفيات والمجموع على انها داخلة فيه فالامر المرتب من الاقسام الثلاثة هو انها الاستعداد

جسمانی کما یقال نحو آخر من خارج او مبدأ جسمانی ثم حدوث امر حادث علی ان حدوثه مرجح وواسطة
علی کون السکون علی النقل غیر ذاتی هذا النوع موجهین الاول ان المفارقة مثلا معلول بالواسطة
بتلک الصناعة والعود علی تلک الاعمال وبما من الکیفیات النفسانیة ویصلاة الاعضاء کون
ثم خلقتها الطبیعة یکسر بعسر علیها ونقلها وذلک عائد الی العود علی المعاودة والاعمال
مثلا یحصل فیه مالک التمازن الحدان لها فی سببه علی الاجراق ملکوکات فالمعلول هذا الکیف
ثم الکیف النفسانی بالاعمال التی الراسخ من الکیفیات المحسوسة لوم یعودها یحس ودوحولها
فیه متماثلین وکلا الوجهین مبنیان علی ان الکیفیات المحسوسة الحاصلة بالاعمال او الاعمال
والکیفیات النفسانیة الحاصلة بالملکة او الحال والکیفیات المحسوسة بالکیفیات والکیفیات
اجسام من الکیف متباینة بالذات لیس صدق البعض منها علی شیء ما صدق علیه الآخر والا لما
ان یکون الشیء من حیث اختصاصها بدوات الانفس من الکیفیات النفسانیة والمزاج من حیث
کونها مدرکة بالحس من المحسوسات وکل منها من حیث کونها فی سببه فاعلا بالسهولة من الکیفیات
الاستعدادیة کما ذکروا ان اللون والاستقامة والاستقامة وکذا ذکر الحصر بالکیفیات مع کونها
من المحسوسات
الثانی الحرکة والسکون من الحسیات مما صدقهما ان احدهما للمتکلم والآخر للملاسفة والعدد ما من
المتکلم الحرکة بعضهم شقوق وتفاریع فلیلة الحدوث لا نطول الکلام بذکرها بل نقتصر علی ما یهمنا فنقول
المتکلمون یفسرون الحرکة بالحصول الکون فی الحیز بالکون ویعتبرون وجوده وان الکون او حصول
سائر الاعراض السبب وقد حصرت فی اربعة انواع من الاجماع والاعتراف والحرکة والسکون
لان حصول الکون فی الحیز اما ان یعتبر بالنسبة الی جوهر آخر او لا وعلی الاول اما ان یکون بحیث
ان یوسطها مالک فهو الاجتماع والا فالافتراق وعلی الثانی اما ان یکون بحیث یمکن
افتراق الجوهرین بحیث لا یلاقیه لا مالک فیها بالفعل بالامکان وعلی الثانی کان مسبوقا
بحصول فی حیز آخر فهو الحرکة وان کان مسبوقا بحصوله فی ذلک الحیز بالسکون فالسکون حصول
بالزمان حیز اول الحرکة حصول الاول فی حیزان واول الحیز السکون فلا یکون حقیقتها بحصول الاول
کما فی الساکن الذی لا یتحرک قطعا فلا یحصل فی حیزان فلیس وکذا اول الحصول فی الحرکة یجوز
ان یتعدم المتحرک فی انقطاع الحرکة فلا یتحقق حصول ثان فان قیل اذا اعتبرنا الحرکة المسبوقة
بالحصول فی حیز آخر لم یکن الخروج من الحیز الاول حرکة مع انه حرکة وفاقا قلنا انما یلزم ذلک
لو لم یکن الخروج من الحیز الاول نفس الحصول الاول فی الحیز الثانی بما هو به الآمدی والحصول ان الحصول
الاول فی الحیز الثانی من حیث الاضافة الیه وحرکة الیه ومن حیث الاضافة الی الحیز الاول حرکة
وحرکة منه الاجماع الاعتبار الاعلی وجه واحد ولا افتراق متصور علی وجه متفاوت
الوجوه والعدد حتی یتم ما ذهب الی المحاوی الذی هی الاجماع ومن اسمائها الحاسة ایضا علی
ما یلاسنا ذا الواسطی فهو اعرف الی الحصول بما ذکره الشیخ والمعتبر له من الحا

بعد متفاوت ومحاوی

وما هو احد قد سوهم الاجماع الکوین ما لم یهما فلزم مما الحصر
واما
الحصول الاجماع فیتبین ذلک بان الکل من الکوین اجماعا معوم معتبرا بالسحق الاجماع القابها الاخر
الحصول الاجماع فیتبین ان مولهم حصول الکون فی الحیز اذا لم یعتبر بالنسبة الی جوهر آخر فاما ان یکون مسبوقا بحصول ذلک
الحیز او فی حیز آخر لیس بما فحکم ان لا یکون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتکلمین الی ان الاکوان لا تنحصر
فی الاربعة کما مر فیما ان انه یخلق جوهرا فردا ولم یخلق معه جوهرا آخر مکونه فی اول زمان الحدوث لیس بحرکة ولا بالسکون
اجماع ولا افتراق واجتماع الباقی واسوا بما یکون سکونه بما لا یحصل الثانی وذلک الحرکة وهو سکون
بالاتفاق واللبث امر زائد علی السکون غیر مسبوق فیه والی هذا اول ما قال الاساه انه سکون من حکم الحرکة حیث
لم یکن مسبوقا بحصول آخر وذلک الحرکة وعلی هذا الاسم ما ذکره الحصر بل کذا ان یقال انه ان کان مسبوقا بحصول
فی حیز آخر فحرکة والا فسکون وزید علیه السکون بعد الحرکة حیث یصدق علیه انه حصول مسبوق بحصول فی حیز آخر وان
کان مسبوقا بالحصول وذلک الحرکة ایضا فالاول ان یقال انه ان اتصل بحصول سابق فی حیز آخر فحرکة والا فسکون او یقال
انه ان کان حصوله الاول فی حیز ثان فحرکة والا فسکون فیدخل فی السکون الکون فی اول زمان الحدوث فی الحرکة لا الکون
الملاحظة من سلسلة اعتبار الملاحظة الی الاکوان التی هی اجزاء الحرکة فلا تکون الحرکة مجموع سکنات وذلک لانه لا یلزم
من عدم اعتبار اللبث فی السکون ان یکون عبارة عن مجرد الحصول فی الحیز من غیر اعتبار قید زمن من اجزاء الحرکة لانهم
ولا ان هذا یتنافی ذلک علی ان السکون الاول فی الحیز الثانی ما یکون السکون الثانی فیه وهو سکون فیه وما فلذا الاول
وکذا الاول اما من حصول ثانی الحصول الاول والثانی الحرکة فکذا ای الحیز الثانی ما لزم الثانی ذلک وذهب الی ان
السکون الاول فی الحیز الثانی وهو الحصول فیه سکون وبنی علی ذلک ان کل حرکة سکون من حیث انها حصول فی حیز ولیس
کل سکون حرکة کالسکون الثانی فان اصل الحرکة قید السکون فکیف یکون منه او حرکة منه من حیث ان الفساد
لیس من الحرکة والسکون مطلقا بل من الحرکة من السکون فیه واما من الحرکة الی الحیز والسکون فیه فلا یعایر
فصلا عن الفساد لانها عبارة عن الکون الاول فیه وهو ما یکون السکون الثانی الذی هو سکون بالاتفاق والعدم
الامدی یتبع ما یحصل والاسر الثانی کون کل منهما موجبا للاحصاء من ذلک الحیز لا موجب الثانی بالاتم انه
اخص صفاتها النفسیة تنتفی الحصول الاول فی الحیز الثانی حرکة وفاقا لکونه حرکة من الحیز الاول فلو کان مماثلا
الحصول الثانی لزم ان یکون هو ایضا حرکة ولا قائل به فان احتج بان عدم المسبوقیة بالحصول فی ذلک
الحیز معتبر فی الحرکة فیصدق علی الحصول الاول دون الثانی قلنا فکذا عدم الاتصال بالحصول فی حیز آخر معتبر فی السکون
فیصدق علی الحصول الثانی دون الاول وحاصله ان الکلام الزائد لم یعول بما یحصل الحصول وبان کون الثانی سکونا یسلم
کون الاول حرکة وذکر فی الموافق انه اذا اعتبر فی الحرکة عدم المسبوقیة بالحصول فی حیز آخر یظهر ان الحرکة
مجموع سکنات فان اراد ان السکون الذی هو الحصول الثانی لا یکون حیث حیز الحرکة فلا یکون عبارة عن مجموع السکنات
بل بعضها فغلط من باب ابهام العکس لان معنی قولهم هو مجموع سکنات ان کل حد لها سکون وهو لا یستلزم
ان یکون کل سکون حد لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول فی الحیز الاول یکون حیث حرکة مع انه لیس مجموع سکنات
علی وجه فان قیل هذا وارد علی السید ایضا ایضا وهو ان معنی فی الحرکة المسبوقة بالحصول فی حیز آخر
لان الحصول فی هذا الحیز مسبوقة بالمسبوقة بالحصول فی حیز آخر او بعدم المسبوقة بالحصول فی ذلک الحیز او لم

بعد بحسب اصلا فهو واحد لا مجموع على ما مر وهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيز بناء على ما ينبغي عنه قولهم انها على ما
لا يحمد الحصول في الحيز الثاني المعبر بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من كلمات العلماء ومثل لا يتأتى الا على
ان يسمى الحركة الحصول في حيز سابق وهو جهة اعراض ملا مدل ح انه كونان الحصول الاول والثاني في حيزين
فكان الحصول الثاني الحيز الثاني جزء من الحركة كالاول والمحصول يسمى بطريق الفلاسفة انه قد يراد
بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها
الموهوم المنعدم من المبدأ الى المنتهى والمتكلمون بالمعنى الاول قالوا انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا
ثم منهم من يسمى هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر فيه سكونا بالمعنى الثاني والحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة
بالمعنى الاول سكونا بالمعنى الثاني مجموع سكنات والحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر وفسر
السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاءها ولا الحصول في ان الحدوث سكونا ثم كانت الحركة
حصولا في الحيز بعد الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن يلزم ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يدل قولهم
على الاول لزم ان يكون الحصول الثاني في حيز آخر على انها مجموع الحصولين ثم الحق ان الخلاف لفظي لانواع
تختلف باختلاف الاعتبارات لا حصول متوهم بل ربما لا يوجد بعد ولا شاخص فان الكون المتحد
قد يكون اجزاء ما بالنسبة الى جوهر واحد اما بالنسبة الى آخر فهو حركة او سكونا من جهة كونه متوسطا حصول ثاني
حيزا آخر وفي ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم نشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحسوس
من المتكلمين كالقاضي والشيخ قد اطلقوا الكون سكونا ولا كون الا بعد فلنا مرادهم الا كون الثاني الحاصل
ومعنى التضاد بحسب اختلاف الاجسام ولو من جهة التماثل لا يصح اعلى ذلك فان الكونين ان اوجبا تحصيل
الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصولين الاولين والثاني من حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر
في تحصيل الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تحصيله بحيز آخر فتضاد ان حيزين اجتماع الجوهر
في آن واحد في حيزين فان قيل النفس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه الكونان
مع مماسة ست من مماسة لها فان من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر واحد فانه لزوم التحيز
فعند كل من منع الفعل بالكسر فان مالف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك فلا
العاملون بتضاد الكونان لا يجتمعان المماسة مهما بل امر اعتباري
احتملوا من كل منهما اي حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال المسمى المبدأ
محاذيا لها واسطة حركة ما يحيط به من الاجسام كالحجر المنصوب على الارض على الباري والظاهر الواقف في الكد
عند هبوب الريح والحق ان الاول حركة والثاني سكون سهاه العقل والعرف وقد يستدل على الاول
بانه لو كان ساكنا مع حركة ما في الاجزاء لزم الامكان اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة
في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فيكون الباطنة اضافية وقد انتقل منه الى آخر وفيه ان الثاني لو كان صحيحا
لزم التحرك في حاله واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به على بان يتحرك
البعض عليه اخذا من قبله الى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف اذ الحق الثاني الاول بان الجزء الباطن
لا يفارق حيز الذي هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واعتبر بان الجزء الكل حيث وجد مفارقته
لما يتاخر

وهي الثانية حصلت في جزء ما يحيطه من الجواهر بعد الحصول في جزء آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد
يدل عليه محاذاته وهو نفس الحركة او ملزومها واحسن بالاخص البعد المنظور وهو بعد حاصل
فيه ولو سلم فالحصول الثاني انما يكون حركة اذا كان سببا له عن الاول دون العكس وبان بدل المحاذاة
انما يسلم الحركة اذا كان من جهة الحيز بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول
عائد الى الخلاف في جزء الجزء الباطن انه جزء الكل او من البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام
حالة خاصة من البعد او شيئا جزء المحيطة ومن الثاني الى الخلاف في ان الحركة هو البعد المنظور الذي
لا يفارقه المتحرك بحركة الجواهر المحيطة وتبدل المحاذاة بتبدل الجواهر ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب
قول الفلاسفة من انه السكون الباطن من الجواهر بل هو البعد بل سوق حصول الحركة على ان يكون
مفارقة الحركة وتبدل المحاذاة من جهة الجسم لا بسببه ام تحصيل بان يزول الحركة عنه وعن محاذاته
وعلى الاول يصح حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يصح الا اذا تحرك بعض
الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يلزمه الاستاد ويرد اسحق وان شذ وعلى الثاني
عليه حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا يكون الى جهتين
وما ذكر من المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكر الاستاد وغيره في
بيان اولية الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انه يجعل اسما للاول والا لما كان لجعلهم من
المسائل العلمية والاستدلال عليه بالاولية العقلية بل يكتفيا بالمناسبة الى وضع لفظ الحركة
او الحركة وما يرادفه في جميع اللغات بازائها واثبات ذلك بعد تصورها بالاحساس حين يحكم
بان هذا في حس وذلك في آخر وان هذا يحرك وذاك ساكن الحق ان الثاني الفلاسفة
والمعنى الاول مستعمل عن الشرع وما ذكر الشارح من ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى
الفعل على التدريج او فسر السرعة ولا دفعه ونفي ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل
من غير احتياج الى تصور الزمان المنتزع الى تصور الحركة وظن بعضهم ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة
ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا
فيرد بانها كالاول لما هو بالقوة والمراد منها حصول ما لم يكن حاصلا والاقتصار على ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كالاول واحترز بقيد الاول عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان
وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان الوصول
اليه وهما كالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كالاول والوصول كالثاني لم ان الحركة يفارق
سائر الكمالات من انها لا تحصل بها الا بالتبادل الى الضد والسكون فيه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول
لتكون التوجه نحوها اكيدا ومن ان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا اي بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول
بحصول الحركة متعلقة بان يبقى منها اي بالقوة وبان لا يكون التنافي اليه حاصلا بالفعل فيكون
الحركة بالفعل كالاول الجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التنافي الى المقصود الذي هو الحصول

فالمكان بالمطلوب فيكون كالاول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل والامر من جهة اخرى
فان الحركة لا تكون كالاول للجسم من حيث هو جسم او من حيث هو متحرك بل من الجهة التي هو بها عبارة بما كان بالقوة
اعني الحصول في المكان فتاخذ واحدة بدا اعني كالاول لا التي ليست كذلك كالحصول النوعية فانها
او لا فان ماهية الحركة وان لم يكن تتحد واحدة عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر من هذا التعريف
ليس بما هو منها بل احسن وما بينا انه لا يصدق على الحركة المستديرة او لا مسمى لها بالفعل فلا يكون
كالاول وثانيا واحد بان هذا الشيء يعرفها الحركة بقصد به تعريفها عما عداها او يحصل
عند العقل بل هو ملخص وسبب للمعنى المسمى بالحركة انه كانت او غير انه فلا يضر كون حصول اخص
من حصول ماهية الحركة ولا كون الكل في الاول والثاني بعض اقسام الحركة اعني المستديرة لمجرد الوضع
والا عبارة دون الفعل والحقيقة وذكر ان كل بعد يعرض فيه الجسم المتحرك على الاستدارة بالفرض
الهامي فيها توجه فيكون كالاول من حيث الحصول عندها وحصول فيكون كالاثانيا
وحاصل هذا المعنى يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على
معنى احد ما تسميه بالحركة للجسم بتوسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مسمى
عن مسمى الى توجد للمتحرك ما دام متحركا ولا يجتمع معه مساخ وبها يحصل الجسم في حيز بعد
متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزأ
وثانيها الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة هذا المعنى لا وجود لها في الاعيان
لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت
بل في الاذهان لان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا اشتمل الخيال
حصول كونه في المكان الاول ثم اشتمل قبل زوال الخيال حصول كونه في المكان الثاني وجد اجتماع
الصورتين في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما المعنى الاول فوجوده
ضروري بديهي لكن هل مسلم الحكم بالوجود في الماضي اما الذي يكون على الماضي من الحركة او على الآن
او على الحاضر والحال فيه اما الماضي والآن فظاهر واما الحاضر فلانه ان اريد ان الحركة لم يكن موجودا
لزم الجزء الذي لا يتجزأ لانطباق الحركة على المسافة وان كان موجودا فقد اريد الكلام اجتماعهما
ما لا يلزم اذ لا وجود للماضي والآن غاية الامر انه لا وجود لها في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا
وكيف لا يكون لها وجود ومعنى الماضي ما مات بعد الوجود والآن ما يحصل له الوجود
والمسمى الثالث ماهية الحركة وهو المعقول الى امور الاول ماهية الحركة وهو المبدأ الثاني ما اليه الحركة
وهو المنتهى الثالث ماهية الحركة وهو المعقول الى الحس الثاني الذي ينتقل المتحرك من

كالحس والحكم
والوهم وكلها احد حال

من ماهية الحركة

نوع منه الى نوع اخر او من صنف من نوع الى صنف اخر الرابع ماهية الحركة الى سببها الفاعلي وهو المحرك الخامس ماهية
الحركة الى سببها الغائي وهو المحرك السادس الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير متعلق
الحركة الى مبدأ الزمان لان الحركة سيال لمنزلة المسبوق لكونها معروضا للزمان وهذا غير قوله السابع لكونها واقعة
فيه معدودة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدأ او منتهى والعارضان قد يعتبران
بالقياس الى الحركة وهو قياس مضاف لان المبدأ مبدأ لذي المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما
لا بالقياس الى الاخر فيصيران اذ لا خفاء في مقابلتهما وليس من معقول الشيء مبدأ عقلا منتهى ولا بالعكس وليس احدهما
عدما للاخر فلم يبق الا الاضافة والمعروضان متضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا موجودين بالذات كما في
الحركة المستديرة او كل بعد معروض من مسافتها مبدأ ومنتهى باعتبارين وليس اثنين او متغايرين متضادين
بالذات كما في الحركة من الناصع الى السواد او كما في الحركة من غاية النزول الى غاية الصعود او باعتبار عارض اخر
كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية الصعود عن النقل والثاني غاية الهبوط منه او غير
متضادين بوجه اخر كما في الحركة من بعد من المساواة الى بعد اخر

واما المعقولة الى جانب الحركة

من المعقولات العشر اعني الحس الثاني الذي يتغير الوضع بالتدريج من نوع منه الى نوع اخر او من صنف من نوع منه
الى صنف اخر واقتصر الامام على التغير من صنف من المعقولة الى صنف اخر اي سواء كان من نوع او من نوع واحد
والحركة الوضعية ما صرح به الشارح وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه يعود بالاطلاع عليها وبالجملة
فالذي يجمعها هو ان للمتحرك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتدرج بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما
كونه فيه كما في المتحرك الاعلى واما حاويه كما في غير فيتدرج الى هيئات يكتسبها الجسم وهو الوضع
والانتقال بالحركة من الوضع الى الاستقرار من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فلب لو سلم ان بساط
جزء بالفعل فيشترط الحكم لكل جزء لا يستلزم هو به مجموع الاجزاء كما مر غير من على ان ما ذكر لا يتم في الكل لا علم
عدم لا ثبت له المكان بها على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي والاحاوي له فان قيل الثابت بالدليل
من حركات الافلاك وما لا يتبدل من حركة الكل على نفسها لنفس الاستدارة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن سوى
الحكم كل جزء مستلزما لسوره للكل فلا نم ان للكل حركة وتدرج وضع فلسنا موضوعين فانه لا معنى لوضع
الكل لانه نسبة اجزاء بعضها الى بعض والى الامور الخارجية ولا معنى لحركته في الوضع الا تبدل ذلك على
التدريج بعد اخر سؤال الحاصل الى ان الحركة لا تتبدل الاجزاء المفروضة حركة وضعية بالاضافة الى الكل

المسالة الحكم المحركة في كم يقع باعتبار احد امرين النمو والذبول وباعتبار التخلخل والتكاثف وبالكيف
في ثلاثة وذلك ان الاستحالة الحكم اما ان تكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان
تكون بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء بالحر العارض عند تخلخلها والثاني اما
ان تكون بنقصان جزء وهو الذبول او بدونه وهو التكاثف كما في هواء بالبرد العارض عند التكاثف فيها
ويسكون في امكان التخلخل والتكاثف ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار في نفسها واما في
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما تتعين من ذات المعنى محدودة تنتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو
التخلخل وبالعكس وهو التكاثف واما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل سواء ورد عليه الصور والمقادير
المختلفة من غير ان يتعين معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحكماء
ماده ربما يتعين كل جسم بمقدار معين لا يتبدل عنه وهذا اندفع ما ذكره الامام من ان ذلك الى اثبات

الهول بل يبقى على ما هو عليه المقدار زائدا على الجسم فرضا فاما بسواء كان هو بسيطا او مركبا من الهول والصور
لان نسبة الى جميع المقادير على السوية كالهول ولانه اذا كان بسيطا كان الكبر والكل متساويين في الطبيعة
وايضا لا يخلو من ان يكون كل منهما مقدارا ولا فهو مالم يمنع مانع واستحال الكبر الى مقدار الكل على ما بينا
فانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير الكبر منفصلا او مع كونه جزء يمتنع ان يكون على مقدار الكل صرورة واما الاعتراض
على مقدار يكون لا محالة بتاثير فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يكون كما جاز على الهول بالهول ان يكون لكل
ما دون حد من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان استحالة الكل والتكاثف وهو لا يتاتى الا بمساواة
بعض الصور المانع على ان اشارة الى الانفصال في امكان استحالة الكبر الى مقدار الكل على تقدير تقيد
وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد تصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يتعظم مقداره وهو
تخلخل وبان العارض اذا انقضى خرج منها هواء كثير ملموس تخلخل الباقي لزم الخلاء واذا انضم منها ماء خلها
هواء كثير ملموس تكاثف لزم المداخلة اسفل صرورة واحدة وهو ضروري لا يتاتى
بعض ويراد بالتخلخل الانتشاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف تداني
اي تقارب اجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وفيه ما فيه لوضوح لزوم تداخل الاجزاء بعضها
الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال بالتخلخل الى اجزاء حركة اليه واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق
التموج وان لم يكن تموجا في الوضع بحيث يداخل حيث يبدل نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كما في الكم
حيث يبدل نسبة الى الاجزاء وحده ما ان يقبل على الاول لا يتحصر الحركة في الاستحالة كما في
الكلام في عدم الانحصار ومن ان هو الاستحالة من النقصان الى الزيادة بورود الماء فهو لبس على الحلاوة
فانه وان كان ازدياد الجسمية بانضياف ماء الغذاء الى المعدة كما هو الكثير لا يكون في الكيف
ولا يختص بوقت معين لا يكون لاجله ما يقصدها الطبيعة بخلاف النمو ومعادل السمن هو الذبول
طبيعيا لكن لا في جميع الاجزاء وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد مقدار
ماء او احدث الزيادة ما فيه في الاجزاء فيدخل فيها واستهلك طبيعة الاجزاء ودخلت فيها الزيادة
لحقيقة الاجزاء وانه يقع احداث الاجزاء الى جميع الاجزاء على نسبة واحدة من نوعه وذلك هو النمو وزوال السمن
انفصال تلك الاجزاء من اجزاء الاجزاء هو الذبول واذا لم يقو الغذاء على تغذية الاجزاء
فيمايل انضم اليها من غير ان يحدث الا عضاء الاجزاء عليه الى الزيادة وان كان الجسم كالى الزيادة في الحجم وذلك
هو السمن واستحالة الذبول فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاجزاء
المعمولات التي يقع فيها الحركة الكيف وتسمى استحالة وذلك كانتقال الشيء من الصفرة الى السواد وانتقال
الماء من البرودة الى الحرارة مسافة على التدريج والكون بعضهم وذلك منهم من ان في الماء اجزاء نارية
كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم
ان بعض اجزاء الماء يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل باطل بدلائل واما ارباب الحكمة فالحكم
على ما فصل في المطولات اذ ما ان جبلا من كبريت يشتعل بتقدير تسخين من النار ولو كان ذلك لحصول اجزاء النار
الكامنة للكبريت لكبرها او لما ان يشتعلها وتحس بها او لوارد للكبريت بعد الورود وان حرارة الماء
الشديدة كسمور لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النار ايضا على طبيعتها

او انقلب بورود الماء ورطوبته فلم يحس بها على انه معروف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد
صيرورته هواء وحينئذ يصعد بطريق البخار والكون قد سبقت بيانه الى ان الحركة الوضعية
عائدة الى الحركة لا يتصور ههنا مورد نفي الحركة في الكم والكيف مع التشبث على منشأ توهمهما وذلك اما نحو
الكم فيقال على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص ومن كمية الى كمية اخرى تفاوتا لا
اوتارا ما من ان يطرأ بسببها ما يحصل ذلك وازمنة وجود كل منها فنتوهم ان ذلك حركة اذ لا يعقل من الحركة
الا تغير على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة لا في ذات
ولا في صفة اجزاء والاستحالة هنا اما بدفعات يتوهم من اجزائها التدريج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب
الكيفيات او الكميات متناهية بالفعل بسبب الجسم من كل منها الى اخرى دفعة كما في صرورة الارض ماء ثم هواء
ثم نارا مع الاتصاف على الانجمال بنفس حركة جوهرية من الارض الى النار وبظهور ما حصل المراتب واز منة وجوده
ويدل على نفي الحركة في الامور التي بالفعل سواء كانت كيفيات او كميات او جواهر ان الوسط بين المبدأ
والمنتهى ان كان واحدا فكما مبدأ له لا حركة وان كان كثيرا فعلى الحركة الكيف سواء كان اختلافها بالنوع او
بالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو محال صرورة كونها محصورة بين الحاصرين واما ان تكون متناهية وهو المسلم
وتركب الحركة من امور لا تنقسم اذ لو كان انقسمت الى امور متناهية تنتهي الكلام الى كل واحد منها
وهلم فتكون ما فرض متناهيا غير متناهية وتركب الحركة مما لا ينقسم لا يستلزم وجود
الحركة الذي لا يتجزى وكون البطء لتخلل السكنات اما الاول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني
فلان السريع اذا تحرك جزءا بالبطء ان تحرك جزءا ما لزوم تساويهما او اقل لزوم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق
الا ان له ضمائم اجزاء الحركة سكنات وسيجيء بيان بطلان الاول وهذا يحال على الحركة بالنسبة فان الكون
الذي هو المبدأ والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل بحسب الوضع انقسامات غير متناهية فان قيل
يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء المتناهية غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا
ينقسم لانقسام فكيف يتصور ان الاستحالة الى تلك من تلك الاجزاء وهي الحاصل ان
اجتماع تركب الحركة مما لا ينقسم بعض من يكون امتدادها الموهوم منقطعا على امر قابل لانقسامات غير
متناهية على ما هو شان الكم المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما في الحركة في الماء او لاجسام مختلفة
كما في الحركة من الارض الى السماء الا على كم منفصل متناهي الاجزاء سواء كان مفروضة جوهرا او كما متصلا
او كيفا او غيره ولكن وبيانه ما سيوهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل
الانقسام الى ما لا نهاية فهي الحركة القابلة لذلك بحسب ذاته اولى **قوله** ولا يسبب الحركة في باقي
المقولات بعض الاولى على سبيل الحركة في الكم والتي والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل
تلك ربما لعام الدليل على نفيها اما الكم فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة
الاستحالة الى تلك منها دفعي لان الكم لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه
لو قبل الاشتداد فاما ان يقع في وسط الاشتداد نوع الكم الذي منه الاستحالة فلا يكون
السفر به تلك في الوارد اولا يقع فيكون ذلك استقرارا لا استمرارا وهذا منقوض بالحركة في الكيف
وقد يحتج بان الحركة لا بد ان يكون موجودا والماء وحدها غير موجود لما سيجيء من امتناع

وجودها بدون الصور وكيف ان الحركة في الصور انما تكون بتعاقب الصور على الماء بحيث لا يبقى بعد
زمانا ما وعدم الصور يوجب عدم الماء بموته الماء بخلاف الكيفيات فان عدمه لا يوجب عدم المحل وهذا
ما سبق من ان الموت اتلاف انما هو بصور ما وعدم الصور المعينة انما يوجب عدمها لو لم تستعقب
حدوث صور اخرى واما ما قيل ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان
الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها وايونها واوضاعها
في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى اشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس
الى حال فيه غير قار يسدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منه في آن ما الى ما يوجد في آن اخر بحسب
تكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الآن المتقدم ويتجدد صنفها على وكل المحل المتصور
دونها من حيث هو موجه بتلك التجدد وزال الى فانه ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ
من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاقتدار بالشدة والضعف هو المحل لا الكمال المتجدد المتصرم ولا شك
ان مثل هذا الكمال يكون عرضا لسوم المحل دون كل واحد من الهويات واما الكمال الذي يسدل
صورة المحل المتصور بسدله وهي الصور فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدل الهوية عليها على ان
واحد متصور تكون هويتها في الكمال بحيث من الجوهر مع تفصيل وتميز ويرد عليه ما سبق مع ان الكلام
تبدل هوية الماء بسدل الصور وقد صرح ابن سينا بان الوجود الشخصي للماء مستحيل مع ان الكلام
للصور لا للوجود الشخصي واما الحي فذكر في النجاة انه لا بد للحركة من حي ملبوس ومعنى حركة في الحي
فكان الحي من حيث هو ووكر في السماء ان الاستحالة وهي لان الاستحالة من شأنه الكون ومن شأنه
الى شيء يكون وهو لم يكن وشأنه ان يكون حالة كحال الاضافة في ان الاستحالة لا يكون فيه بل يكون الاستحالة
الاولى في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك السفر فيعرض بسببه السدل كما ان الاضافة كيفية
غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المسبوق قابلا للاشتداد والانقص فكذا الاضافة اذ لو تقدم
متصف عند تغير صنوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان من شأنه الى الزمان والزمان
كيفية غير مستقلة بل تابعة لمعروضها في السدل والاستقرار وكذا الملك لانها معلولة لنسبة
بطلانه اما ان تفعل فلان الشيء اذا استعمل من التبرد الى السخن مثلا فان كان السرد ما قبل
لزم الرجوع الى الصدق اعني البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن ما قبل الماء وجد
السخن بعد وقوف السرد وبينهما زمان سكون لا محالة فليس مثال الانتقال من السرد الى السخن
على الاستمرار وما قال من ان الشيء قد يستمر عن اضافة بالفعل يسر السر الا من جهة تنقص قبول الموضوع
لتمام ذلك الفعل بل من جهة مشقة ذلك عائد الى ان قبول الفعل او انتاج العرية فكلال الآلة يكون سرا
سرا وتسمية ذلك بحصل السدل في العاملة فما نوهم من السفر السدل في ان تفعل نفسه انما هو
فيما يسمى به الفعل كما اذا توهم من ان الفعل بما على تعدد فيما يسمى به الانتقال كالقابل والمتلاقيان
في المواقف الحق انها تتبع الحركة اما في الفعل ارادة كانت او طبيعة اي الآلة واما في القابل
وارتقى في القابل بلغة اما دون او بينهما على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من

عدم استقلالها لكونها من الاعراض المتعلقة بالجميع على ما اشار اليه الامام والاحاد الى ما ذكروا
من التحول والتحصيل فليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبة والا اشعر بالانتقال
والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد في الانتقال
والمتى والوضع وان تعلق وان تعلق ان التضاد لا يعرض للاضافة لهذا الاضافات طباع غير
مستقلة بل تابعة فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية
واما كون الاضافة حدا للارادة كما كان للمادة فلان الاضافة لما كانت تابعة غير مستقلة بل تابعة
لمعروضها وجب ان تكون عند الحكم انتفاء تابعة والا لكانت مستقلة واما المحرك عن الشرح
واما المحرك موجد اقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلاثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة
عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية لا تحتاج الى الاقسام الثلاثة ولهذا قيل الحركة ان كانت
بسبب تحريك جسم اخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه
نفسه فان كان من شأنه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من
ان يكون حلولا او تعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس بالانسان بابدانها والنفوس الفلكية
باجرامها فيتحرك المحرك بتحريكها والانسان انما هو نفس والفلك اسدان فان قيل فعل ارادي من يحصل
الحركات كلها مستند الى الارادة اعني ما يسمى بالتعميم ام يكون الحركات كلها قسرية فليس بل
بالفاعل فان اراد بالمحرك ما حرب العاد على الحركة معه لما يقع عنه وصفهم بعض الحركات يكون اختيارا
تحريك النفس ارادة فقد اشكل الامر في بعض الحركات لانها من اي قسم من الاقسام الثلاثة لا سيما
النفس فقد كثر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاينية او وضعية او
كمية والكل من العروض ممكنات مذكورة في المطولات سيما شروح الكتاب ومن يقتصر على ذكر ما هو
اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية بالاستقراء فطبيعية على ما قال بعض المتاخرين من الحكماء
انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن النفس من ان تقيده على ذلك الزمان وان
توضع منه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاصباح الضروري الهامي هو طبيعي
من حيث الحاجة الى مطلق النفس والارادي من حيث امكان تغير التنفسات الكمية عن اوقاتها
الحاجة وتكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال صاحب العاشر ان حركة
النفس ارادية لكن ان تغيرت عن مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال صاحب العاشر ان حركة
ان الاستنشاق ليس بشيء لان الانسان يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته ولا يدركه بشعوره
والذي قد تحرك بلا عصاب سبب الالات عن بعض الاوضاع ويحكمها عند الحاجة الى الحكم والاشعر
واما حركة الشمس فظاهر انها طبيعية او طبيعية انتاجي بعض الزمان في الاوقات عند ورود الواردات
وتخفف مما يرى الاحوال وكذا التنفس عند الحمى فانها ليست بحسب القصد والارادة
ولا بحسب ما يرى خارج بل ما في القلب من الشوق الحيوانية وميل الجمهور الى انها ميكانيكية

وهل يلزم الطبيعة وهل يلزم الحركة فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون زوالا الى جهة واحدة بل لا تكون
الا فاعلة او قابلة على ما مر جوابه فلما ذلك انما هو في الساكن العنصرية واما الفلكية
احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي بالانساط والحصول من المحيط الى المركز وهو الانقباض
لكن ليس الغرض من الانساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف وليس العود بل جذب الهواء
البارد المصلح لمزاج الروح والانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه وتلطيفه
الى سدس ثلاثة امرين بما سافت لحظة فلحظة منساقة بالانبار المنفاذ من العين الواحدة
ومنهم بعض من بعضهم من الاشكال المذكور لمنع انحصار الحركة بالذات في ثلاثة اقسام
مستقيمة والا الحركة والمستقيمة ان الحركة اما ذاتية او عارضة والثانية ان كان على نهج واحد
كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والحركة ان لم يكن من خواص الحيوان حيوانية كالحيوان
كانت فاما ان يكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي او لا وهي السخرية كالنبض والعارضة
ان كان المحرك خارجا من المتحرك او كما له بالطبع فعرضية والا فقسرية
ثم القائلين
لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا دفع بحسب الارض مستوية اذا دفع فوق
الهواء بيان ذلك ان العلة المحركة الطبيعية ليس هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والالوان
الحركة وعلومها الاجسام وانما وجه الحركات الطبيعية صدور تحقق المعلول عند تحقق العلة
سرى معارضة امر غير طبيعي يوجد زوال حالة ملائمة فيتحرك بطبيعة طلبا للتلك الحالة الملائمة
الطبيعية عند الوصول اليه لم لا فيما هي الى احوال الملائمة لطبائع الاجسام بحسب اختلاف
الطبائع فمثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان تكون فوقها
وتحت الارض وعلى هذا القياس في سائر الطبائع فتختلف جهات الحركة والحالة الملائمة لا تجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كما يرى ولو به الجهة التي اليها الحركة
تخالف والاخفاء في ان معنى طلب الحالة الملائمة هذا الوجه انها بحسب افضاء حصول الوصول
اليها حصول الوقوف كما في العلامات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة
الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما سيوهم من ظاهر معناها اللغوي الموقوف
على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في حق ملاقاة تكون حركته
حيث الى فوق فيتوجه عند زوال العائق الى تحت وقد تكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة
الطبيعية لجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة تكون الى فوق وتارة الى تحت
المبحث الرابع اختلاف الحركات قد تكون بالماهية وقد تكون بالعوارض والاحوال وقد تكون بالشخص

وقد تكون

وقد تكون بالنوع وقد تكون بالجنس ثم توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشرع في هذا المبحث الى بيان ذلك
وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور سبعة فاتفقوا على ان تعلقها بالثلاثة الباقية بعد العوض لا يختلف باختلافه ماهية
لمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلاثة الباقية بعد العوض لا يختلف باختلافه ماهية
الحركة بل باختلاف المتحرك لا يختلف بنوعها ايضا فيتوافقا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وماهية الحركة اتحدت
الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحل او الزمان لان نوع المعروض فيها والاسباب لا يوجب تنوع
العوارض والمسافة كذا وقسام نوع منها كالحيوان لموضوع يختلف بالماهية كالانسان والفرس وحصول
لموضوع يختلف كالنار والسمك وهذا يظهر ان الاثر لا اختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة
للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الارادة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية والموضوع
فلا خفاء في جواز اتحادها بحسب واحد والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها
اما في حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلف الحركة وان كان ماهية واحدة اما في الفلك فكالحركة
الصاعدة مع الهابطة واما في الحركة في الكيف فكالحركة من الساعي الى السواد على طريق التصغير ثم التسمين ثم السواد
مع الحركة من السواد الى الساعي على طريق التسمين ثم التسفيف وكذا اذا اختلف ماهية وان اتحد المبدأ والمنتهى
كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مرتين على الاتحاد وكالحركة من الساعي الى السواد على طريق الاخذ من الصفة
ثم التسمين ثم السواد مرتين على طريق الاخذ من الخضرة ثم النيلة ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة
ماهية وماهية وكمالها اذ لو اختلفت ماهية اختلف النوع كالتسمين والتسويد ليس على ما ينبغي لان هذا انما
يصلح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ماهية كما يختلف عند اختلاف
الامور الملائمة مثل التسمين والتسويد او كان ملاحظا كالتسمين والتسويد فيصح الى التسويد واما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور السبعة الحركة بالشخص بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم
غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها
الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير حركته بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف
والوضع لكن الاخفاء في ان وحدة ماهية في وحدة الشخصية يستلزم ماهية وحدة وماله من غير عكس فلهذا
يتعين بوحدة الموضوع والزمان وماهية لا محال يستلزم ان يكون بوحدة الموضوع والزمان لا يستلزمها
وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون الا في مسافة معينة لا ما هو هذا انما يكون عند
اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يستغرق زمان معين من اليوم الى الليل ومن موضع الى موضع ومن مقدار الى مقدار
ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاختلاف جواز ان يكون المحل اولا السمن والسواد
في زمان واحد واما وحدة المحل فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكون فيها بالفعل
اختلاف ربع لمواد معدة لحركة الكيف بالمسافة بلا خلاف لكن الحركة في الماء من المكان بلا خلاف
الزمان ولا يلزم من ذلك اجتماع الضدين على امر واحد لان ما يكون بالامر الحاصل لمواد البعض من
الحركة وهذا البعض والتجزي لا يتفرع من وحدتها على الاتصال لانه مجرد الوهم من غير انقسام بالفعل
وكذا ما يوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يخل وحدتها الاتصالية كما يوهم حركة الفلك

وحدة ماهية

وهي حالة وماهية والزمان ٣

على عدم اختلاف ماهية الحركة عند اختلاف الزمان ٣

مع اتصالها انقسامات بسبب الشرائط والعروض والمسافات فان قيل ان اريد بالحركة معنى القطع اعني الامر
للمتوهم فلا وجه لنفي الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحال المسمى بالسير المسمى بها امر كلي والواقع هذا
الحركة جزئية معاينة للواقع بداهة فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بحركتين ملتبسة الظاهر هو الاول ومعنى
كونه ممتدا انه يقبل الامتداد وسيجيء لا يوجد الا في الزمان والا فابعاضها الموهومة موجودة في الخارج لكن
على التعدد والا بعضها كالزمان لا على التجامع ولا يستمر كالخط مثلا وهذا الحكم الوهمي قد يتمسك بالتخيل
وقد يحتج العوام بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الخارج اذ الحركة
واحدة بالشخص موجودة بالموضوع والزمان وما فيه واذا فرض المسافة حدود معينة فيتعدد وجود التوسط
الهاية بعرض لذلك الحصول في التوسط ان صار حصولا في ذلك التوسط وصيرورته حصولا في ذلك التوسط امر زائد
على ذاته الشخصية وفي ما فيه عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما زوال عارض من عوارضها وليس الحصول
في التوسط امرا كليا يتكرر بتكرر عدده لان ذلك انما يتكرر لو كان في المسافة كسر عدد من حال الحصول في هذا الحد
من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصلة واحدة لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند الحاد
الموضوع والزمان لا تتكرر الا واحدا بالشخص والا لكن عرض لها اجزاء كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الحكم
امكان فرض الكسر بالاجزاء وهو غير ممكن هنا نعم قال هذا انما عند في هذا الموضع المشكل العسر وانت
خبير بما يرد في كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه الواحد بالشخص دون
النوعية حتى رجع الى اعتبار وحدة ما فيه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة
وما اليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتها بالنوع والجامد ان وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة ما فيه
البعض نحو الكتابة بين مهما تحت وهو ان نوع الحركة وما فيه وما اليه كالحركة في الكم والكيف والوضع
المتماثلة العارضة لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان الصبغ واوضاع
بالنوع لاختلاف ما فيه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بها على الانحناء
مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه دون ما فيه وما اليه والحركة على الاستقامة تمة وتسمى قوسا والاخرى مستقيمة
وزاوية اقسام المحدودة بالمحدود بل يحال الا يون انفسها وكذا ان كون الاين الذي للمحدد في اسفل الهواء مخالفا
بالنوع للاين الذي في اعلاه وكون الاين الذي في الوسط مستقيما بالنوع مختلفا ولا اختلاف بحال ما
حتى الحركة والحيلة وهو امر عارض لواحد مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا مختلفا بالذات لا بالعرض
غاية انه لا يكون على ملكة الفارق من القرب والبعد وكذا الكلام في الاين الذي يترتب على الاستقامة او
انحنائها والذي يترتب على الاستقامة تمة وتسمى فان الاختلاف النوعي والاختلاف فيها مما يتسلسل
وغاية ما يمكن في ذلك ان الحركة بما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المتصل و
والمتحد فيان من الحكم الاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك لكن ذلك ابو هاشم في ايضا الاستقامة

وسيأتي

وانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك لكن ذلك ابو هاشم في ايضا الاستقامة وسيأتي
الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعرض الكثرة والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط
حركة بالاجماع ان الكثرة فيه وان لم يكن بالفعل لكنها اختلافا بالامتداد والمنتهية وهما متماثلان
بالماهية والصفة وهذا العدد كاف في وقوع الاختلاف في الحركة ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة
في مبدأ الى منتهى مع الرجوع منه الى غيره ولكن المبدأ والا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط
ومنتهاهما في جهتين متضادتين لا يتحدان لان اختلافهما بالعرض العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر
الجهات اعتبر وكفى وهذا الا لكن مسار الفاعل بالطبع او بالعكس بخلاف الحركة اليه وليس
واما ان وحدتها بالجنس ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة ما فيه جنسا
اعني الموضوع حتى ان الحركة من الكم مع الحركة من الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو
والذبول والسمن والهزال والكتابة جنس واحد وكذا من الكيف وغيره وفرع بالاجماع بان اتحاد حركات
الموضوع الواحد اتحاد في الجنس بالجنس العالي لم يزل على توسط اجناس الموضوع مثلا الحركة
في الكيف جنس عالي وجنسه الحركة في الكيفية المحسوسة ويحتها الحركة في المتضادات ويحتها الحركة
في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة الجنس
الجنس بل يكون موضوع الحركة على سبيل الاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق سائل او بالتشكيك
يكون المطلق جنسا للاقسام لا اذا ما ولا اول لها لما مر من الوجود كسبق والتقدم الذي هو حاصل
قولهم كما ان اول الماهية ما ليس بجنس هو ما ليس بمفهوم واحد شامل اصلا واما الثاني فالتشكيك قد يتم
الكثرة ممكنا بان الحركة كما ان اول الوجود الذي ليس من ماهية اخرى والوجود معنى بالتشكيك
ورد بان الكثرة بحسب الاكثر لان المعنى بالتشكيك مفهوم واحد الوجود لا ما صدق عليه
من الافراد ومنه خروج لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة
بل لو امكن فهي لا تتصف بالوجود كالعدد ويكون بعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العدد
مشكك التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير الحركة الواحدة لا يتصف الجنس لجواز ان
يكون عارضا كما لا يخفى فلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد واما البعيد فلانه لا يتصور الحركة
في الكيف مثلا لا تعرض على الاجزاء من كيفية الى كيفية واما عدم الاتفاق فلان القول بان الوحدة
الجنسية توقف على وحدة ما فيه لما سبق اذ ليس عدم جنس مطلق الحركة ولا يكون عدم صورة الجنس
وهذا يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزم ان يكون المقولات على العشر لانها لا تكون جنسا عاليا
بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيكون جنسا عاليا وكان بالمنع لجواز ان يكون
من مقولة ان تنفعل على ما سبق مع وجود ما في المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرنا واما يلزم
ما ذكر لو كان الحركة واقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع
من الوضع فانه يمنع ح كون مطلق الحركة مندرجة تحت من المقولات العشر لامتناع اندراجها

نعم لو اريد ان الوجه الكيفية لما يصدق عليه في بعض اقسام الحركة ان يكون بالوجه الجسمية لما فيه
لكان وجها ولا يمانعه كون مطلق الحركة جنسا وانما يتضاد بها لاختلاف احوال الحركة
يكون لاختلاف متعلقها باختلاف الحركة ليس لتضاد المحركات لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات والا
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع ما يكثر كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الا العلم
وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من الساحل الى السواد وبالعكس
او من مائة يمين الى دبوله وبالعكس او من انتصابه الى انكساره وبالعكس ولا تضاد المحركين كما
مع تضاد المحركين كما في الحركة الفاعلة للحجر والنار بالنسبة الى الصعود والتسفل المتضادين في تضادهما
مع اتحاد المحركين كما في حركة تكسير صعودا او هبوطا بالاراده او بالقسر ولا تضاد الزمان لانه ليس
فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا
تضاد ماهية لان الصعود والهبوط متضادان وهما مع اتحاد ماهية وكذا السود والبياض مع
اتحاد الجوهر ويمكن ان يكون تضاد الحركة لتضاد ماهية وماله وتضاد ماهية بالذات كما
في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن مائة النمو الذي هو الجسمية الى مائة الذبول وبالعكس
ومن الانتصاب الى الانكساس وبالعكس وما يقال ان لا تضاد في الحركة الوضعية لتحقق بالمتضادين
وقد يكون بالعرض كما في الحركة الفاعلة مع الباطنة بحسب ما يتبدل اتهام التضاد تعارض كون احدهما
في مائة الغروب من المركز والبعد من المحيط ولا يوجب العكس وكذا المتضادين فان قيل ذكرتم ان تضاد الى
لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يعلو به الحركة تضاد الحركة مع ان
هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك يحرف وعلى الجملة لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان
وهنا قد صدق تضاد الحركتين حد الضدين على المعروض او على ما يعلو به فلا استبعاد
امران وجودان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما يعرضان جنسا ماهية
الخلاف وهذا الخلاف لحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع منها الى الاولى
لا الحركتين الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وخلاف المستقيمة والمنحنية او المنحنيتين
قسيا غير متساويتين والعظمى اشد اختلافا فاسد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الاختلاف
لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فيه فاسد مخالفة ومهما جاز
بحث الاول ان القوس التي تماس بحدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها
يعني ان يكون بعد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الفاعلة
والباطنة المستقيمتين لتضاد لا يكون على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى
البارد والهبوط منها الى الظهور ان الصعود الى الفلك فاسد مخالفة لذكر الهبوط

والهبوط

والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود والثالث ان كلا منهما يتضاد الحركتين يتضاد
تضاد مبدائهما وتضاد منتهاهما جميعا والصعود والهبوط من المركز والمحيط الى جزء من الهواء مثلا لا يكونان متضادين
لاتحاد منتهاهما وكذا الصعود والهبوط من الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ان مسافة لا تضاد
بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما منتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سوى
ما ذكره الامام وهو انهما ليسا على غاية البعد الثاني ان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد
بين صعود الماء عن المركز وهبوطه من المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات لانه الى الصعود
من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اقرب مما سوى حركتين لا يتحقق ما اعتبره منهما في التضاد من غاية البعد
وكون ضد الواحد واحدا وهم مشعرون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب
ان تضاد الحركتين لتضاد ماهيته وماله ليس من حيث يحصل فيهما اذ لا حركة في تلك من حيث الوجه فيعتبر حال
الجهة وجهتها العلو والسفل متغايرتان بالطبع يحتملهما ان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية البعد من
المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الثالث ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى
من حيث وصف المبدأ والمنتهى وذكر ان العلو الذي الحركة لما كان هو جهة نفس الوضع دون الذي
اذ لو لم يعرض للمتحرك كونها مبدأ او غاية للحركة لم يكن الحركة علوا وجب تضاد الحركات
فانه سئل هو جب تضاد الحركتين بتضاد مبدأيهما او تضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى فلنا معنى الكلام
ان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الفاعلة والباطنة مبدأ متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى
للفاعلة وكذا منتهيهما لكونهما مبدأ ومنتهى للباطنة فان قيل ولزوم التضاد من كل حركة مستقيمة من نقطة
الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستدير ايضا فانه اذا تحرك جسم من اول الكمال الى اول النقصان ثم رجع عنه
الى اول الكمال بحيث يكون ممر الحركتين على الكمال والسواد والكبر والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق المبدأ
والنهاية بالفعل فلا يندفع ما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما يفعل مثل
ما يفعل الاخرى لكن من النصف على التوالي مثلا الممر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مساويا للاسد
والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والممر من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي يكون مساويا للجوزاء
والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس وقد فعل كل منهما ما فعل الاخر لكن في النصف الاخر فلنا
ليس الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف التزم التضاد وهم انما نفوا التضاد من الحركات المستديرة الوجود
حركة الرحى وما ذكرت من الحركتين من الكمال والنقصان حركة واحدة على الاستدارة بحركة الفلك على الرحى
واما انقسامها الى اقسام في تضاد الحركة والزمان وما يتبع فيه الصعود من المعادن والنبات والحيوان
والاوضاع فعند انقسام احد الامور الثلاثة يتبع الاخران خروجا وامر المبدأ والمنتهى ظاهر ومن المحرك التفصيل
وهو انه قد ينقسم ولا ينقسم وينقسم لانقسام قد يتوقف بعض على المحرك وقد لا يتوقف وينقسم القوة
مثل تحريك بعض الاجزاء البعض وبالجملة فالكلام فيه واما المتحرك فمن حيث انه على الحركة وانقسام المحل موجب
لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسام قابلها الكمية من جهة الخفاء ان العامل للانقسام
من الحركة مثلا مع حال المتحرك حلول الجسمان كالسائل في الكم وقد اختص ذلك الحركة لانه لم يرد خفاء
فان اجزاء المتحرك لا تفارق امكنتها بالكلية بل يشغل ان يكون لاجزاء الباقية لا تفارق امكنتها اصلا نعم
لو فرض الاجزاء انفصال كان الحركة انقسام سببا لانقسام من الفرض الى العدد الذي المسمى بالحركة

على حاله وعلى امتداد فان سمي مثل سيرا ابطأ ما الحركة باعتبار المحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو
تكثير امتدادها الوهمي الى ما لا يتناهى من الاجزاء الفرضية بحسب تخصيص اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور
الا باعتبار المسافة والزمان
المحث الخامس لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الايون او
الزمان والمسافة بطلان العبرة فاذا امر فيما قطع مسافة من زمان وقد يقطع تلك المسافة في زمان اقل او يقطع اكثر
بسرعة وضعف يقطع المسافة بلا مضرة ومن هبطوا ولا يقدر على التعبير عنها الا بالكثرة مهما من قطع المسافة
الاطول في زمان مساو والمسافة المساوية من زمان اقل وقطع المسافة بلا مضرة في زمان مساو او المسافة
المساوية من زمان اكثر وعلى ان يحسب مسافة مساو فتكون الحركة الواحدة بسرعة بالنسبة الى ما قطع مسافتها
في زمان او يقطع من زمانها مسافة اطول وبطء بالنسبة الى ما قطع مسافتها
الى تكثر من نفس المتحرك كسعل الكبير يقطع مسافة البطء الحركة الصغيرة كما في الحجر المرمي الى فوق ومثلا اراده كما في
صعود الانسان الجبل لا مساغ ان تكون الشيء متقضيا الامر وما فاعله والمعاوقة التي تكون من الكارة كعلة
قوام تحرك فيه يقطع مسافة البطء الحركة الصغيرة كنزول الحجر في الماء والصبر ونحو اراده تحركه الشيء والانسان
فيه وقد يكون السبب في بطوء ما نفس الاراده كما في رمي الحجر وتحريك الدوران فوق الاخفاء من سبب تلك
في اسكان تلك عند الفلاسفة من جهة انه يكثر تخلل السكنات التي لا يخرج الحركة عن شوبها وتخلل بالسرعة والبطء بحسب
مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة الاقصر يكون ابطأ ضرورة اتحاد
الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر حتى صدق انه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول ولا يصدق انه كلما تحرك الثاني
تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى الملازم مع ان الملازم لا يجتمع الملازم مع تفاوت المسافة في صورة كسير حركة
الشمس مع ما يحصل من حركة كلال الاسماء حتى وانما قلنا يحصل لان الظل عرض لا حركة له بل انما يتحرك الظل
الصور الاول اعني الضوء الحاصل من مقابلة الشمس صورة كانه يتحرك الى الاسفل او نزول الصور الاول
بعد الظل سافلا فيما صورة كانه يتحرك الى اسفل ازدادوا تحركه طرفي الرحى اعني الدائر العظمى والصغرى وتحركه
بانا لا يلازم تحركه بعض اجزاء الانسان عملا وانما هو تابع لصورة اعنه بان يتحرك الشمس مع سكون
الظل وكذا في جميع الصور فانه لا يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملزوم التالي في الحركة التي على الحركة
موجود سر انفكاكها والموانع مرتفعة والا مسعى الحركة حلوه في اسباب ولكن سكونها لم يحلف المعلول عن تمام
العلة وهو محال واجيب بان الموجود في الحركات بل جميع الممكنات عدد العامل المختار فله ان يوجد الحركة في زمان
وسكون في اخر كون المتحرك حالة تمام الامر ان جميع الحركات تكون مسبوقة بمعنى كونها ما حاد العنصر السالب
انه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع سماع احساس شيء من الحركات التي شاهدنا في ايام العناصر لعدم
الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة بسكنات في اضعاف ورد الاجسام والاجرام
بل كاهر الاسماء وجه اللزوم ان تلك الحركات لا تقطع في النوم بتلك الاعصر وجبر الارض وجميع الارض

بالنسبة

بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يسمى في النوم بتلك حتى لا يحس به قد يحس وتلك في نهاية الضعف وتلك
الحركات في غاية البطء فيلزم ان يحتمل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زمان حركة الفلك الاعظم على
حركاته ويكون الحركات معدومة لا يحس بها اصلا مع ان الفرس سالكا على الدوام او يحس بها في زمان اقل
من زمان حركة السكنات بتلك النسبة مع ان سالكا اضعاف الاف مرة في محركا لان السكون وان كان
عدما عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى سالكا وقد يرى محركا ويعرف الحس بين الحالتين واجب
بان تخلل السكنات في الحركات في امر وجدانها بالحس بحيث يعرف الحس بين امرها بل صار بالمشاهدة بين واحد
الا ان الحركات تكونها وجودية يظهر على الحس بسامها بتهر السكنات وتعلمها وان كانت السكنات
في غاية الحس فيرى الفرس متحركا ولا يحس على التحقيق في الاول وضعف
والنشوء بالبطء والضعف لا خفاء في ذلك لكن يتلبسان الى حد حتى يصير حركة بسرعة لا حظ
لها من البطء ويكتسبه لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ
ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد ولا شبهة ناصر لهم هو الكاتب ان الحركة لا تكون بدون
زمان ومسافة اي امتداد في احدى الطولات الاربع وكل منها منقسم الى الى نهاية فكل حركة يعرض لها
بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة بالنصف وتلك الزمان بنصفه وبالنسبة الى ما يقطع في تلك الزمان بضعف تلك
المسافة بسرعة لكن مثل سيرا مام الى ما لا يمكنا انها لو لم ينتهيا الى حد لكان تنتهيا عاية الخلاف فلم
يحتمل التصادم فلم يتصور السكون والضعف تلوره اسعا الامر صدر الى حد وضعفه لحاذ وقد يتمسك بان
انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض
وح يحتمل بحسب تلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان
تلك السرعة بطء بالنسبة الى ما يقطع في تلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطء سرعة بالنسبة الى ما
يقطع تلك المسافة في ضعف تلك الزمان نعم لو كانت بلا امتداد مسافة فقطع الطول مسافة في اقصر
زمان وما خلو عن البطء واما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود
دون ما لا يمكن ان يوجد لا يمتنع ان يقع في اقل من تلك القدر من الزمان
المحث السادس
ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان كل حركة مستقيمة زمانا سكون فيه المتحرك سواء كانت
الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب اخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما
تكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واقف فيه ومن الحركة يدوم انه لا اتصال الزوايا
والانعطاف ليس على ما سبق وقد فسر بانه اتصال الحركات الاتية الى تفعل انعطاف بعطف
زوايا الرجوع والا الى تفعل انعطاف بعطف زوايا الانعطاف والحق في اخبار الفلاسفة ان الوصول
الى النهاية التي اذا كان زمانا ما في نصف تلك الزمان اما ان يحصل الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداء
الذي قد تعبر عنه بالاوصول والانعطاف والمبانة والمعاوقة فلا يرد ما قيل ان تلك من
تلك حركة وفي زمانه لانه لم يكن الزمان متصلا ان ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لم يتصل

الآنات فيكون الآن امتداد الزمان الذي هو مقدار الحركة مؤلفا من الآنات وهو منطبق على الآنات وهو مطبق
على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ وإذا كان بينهما زمان ولا حركة
فيه يعني السكون وإذا كان بين حركتين يعاقبهما الآن ظاهرا بناء على جواز أن يقع الوصول والابتداء
أعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين ذهابها كالنقطة
الوحدة تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس بداية من اجتماع النقطتين أعني الوصول والابتداء
شيء لأن معناه أن يصدق على الشيء أنه واصل وليس هو واصل لأن يحصل له الوصول وابتداء الرجوع لا
هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة هو مرتفعهم من الحركة بوجه آخر وإن
صلاة في العلا للوصول إلى الحد وإن لم يتم بإعسار لا يقال صلاة فيكون موصوفة في آن الوصول
أو ليس المطلوب هو الوصول إلى الحد لا يقال لا يحصل الآن كما حركة ثم الابتداء أعني المسافة من ذلك الحد
لأن ذات الآن لا يعد حدوث مبدأ بأن في الآن حدوث أصلا إجماع المبدأ إلى الشيء مع المبدأ عند
السكون ووجود علة بعد سلم في الحركة وسوء كون المبدأ علة موجبة للوصول لا معنى للتلازم بينهما
منعه أن الآن عندكم ظرف للزمان بمعنى أن السطح للحد فلا يحصل له في الخارج حالة سطح الزمان
هو موهوم محض بالنسبة إلى الزمان من الأجسام فيكون مع حد الوصول أو الرجوع وإن أردتم
زمانا لا يسمى الآن المجرد الوهمي فلا يتم بما ذكر إلى المبدأ لكونه الوصول أو الرجوع وإن أردتم
الوهمي ولو سلم فلا يلزم استحالة تتالي الآنات لأنه بيان المعنى وإنما يتحقق أن واحد بحسب حالة من أجسام
سمي بالوهمي أيضا ولا جدوى في ضعف المنع الأول وفي أنهم يقولون بالآن مالا يسمى أصلا
يقولون استحالة تتالي الآنات بالسلام وجود الجزء وكأنهم يجعلون انقسام الزمان
إلى الماضي والمستقبل كما في الحق لأن أعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل
وتتالي الآنات بالسلام فلما لأنه على تقدير التسلسل يكون مقدار الذي هو مقدار الحركة
على المسافة متألفا من الآنات بآن واحد ولا كذلك يحصل طرف للزمان هو عرض قائم به عرض
حلول الزمان ومقدار الآن ثبوت السطح لا سلم الحق وكون الحد متألفا من السطح لا سلم
وقد يقال لو صحت الحركة لكون لزوم تتالي الآنات أو تخلل السكنات لكل حركة مستقيمة سواء كانت
أجساما متصلة أو كان المتحرك لا يتأتى المسافة لا تنطبق على التوالي كما إذا أردنا
تحريك على سطح مستو لو كتسا على دولاب وأبرجوه سطح مستو فإن الوصول إلى كل نقطة
بعد الآن الوصول أصحاب بأن الأجسام المتألفة هنا سواء كانت على جسم واحد أو أجسام
مختلفة محض توهم فلا يحصل للسطح والآن خلاف ما إذا انقطعت الحركة بحصول لها بالذات

وزعم الكمال يعني أن ثبت والسكون
لا يلزم ولكن المسافة أيضا لا تنطبق عليها وفيه نظر لأن
يعني أن حركة الأصابع والبالة مسكا بأن الحجر مثلا إذا صعد ثبت أن اعتماد المحمل أعني المحل الثاني مقابل
الأجسام أعني المحل الخشبي ثم لا يزال يضعف بمقاومة الهواء المحروق إلى أن يعلق الأجسام صرح الحجر بالسكون
من الحالة إلى المعلومة مثلا مقصورة لا بعد السعادة وعند تحت هذا السكون إذ لو تحرك ما قسرا أو طبعا وكل منهما
مرجح للآخر والحركة أنه لو سلم لزوم التعادل فلكن في الوصول لا في زمان سر الوصول والرجوع يكون الحركة
ساكنا على ما هو المدعى والآن عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام أن الحركة الأولى تنقطع وتعدم فيوجد بعدها
حركة أخرى ومقدار الآن مقصورة فيه نزاع أرجح المانع أن العاقل يعلم لزوم سكون بين الحركتين يوجد تتالي
إذ لو لزم ابتداء الصاعد الفرية إلى زمان سكون لزم تعاقب مرجحين هبوط لا يناسب لضعف العاقر لا مقاومة
المحروق من مقدمة عند السكون واجب بالمنع بل الكسوة يدرج إلى الأين والعاقر إلى الضعف بحسب الثبات والبدا
تكون الحركة الباطلة عند الهبوط من الأرض أشد وما ذكرتم مسلما من أنه لولا مقاومة ثبات الهواء المحروق للثقل القسري
لوصل بحجر المرمى إلى سطح الفلك فمنع الثاني أنه لو لزم لكان إما سكونا لحسمها ومنع ظاهر البطلان وإما قسرا والقسر
عدم العاقر إلى السكون واجب بأن مقاومة الهواء قاسرة إلى السكون إلى أن يعلق الكسوة وفي كلام ابن سينا أن الثقل
العاقر مشكلة للحجر في بعض الأحيان وإلى أحد مدين المقسر منكرا فالإمام أن هذا السكون لما كان ضروريا
للحصول لم يندفع بذلك تسلسل اللوازم الثالث أنه لو لزم لفروض تعاقب الهبوط والصعود وامتناع تتالي الآنات أمتنع كونه في زمان
فالآن لكل زمان مفروض فاقد منه كاف في دفع تلك الفروض واجب بأن يقع في زمان لا يقبل الانقسام لمجرد الوهم لأنه
الذي امتنع أن يكون بعد مقدار السكون وبعضه لا الزائد إذ يستلزم وقوف الحد الباطل فلا فائدة لخروجه الصاعد
واجب بأن الخروج مرجح لمقاومة ريح الحجر مسكونة تكون مثل ملاقات الحجر واجب بأن الخروج مرجح لمقاومة
ريح الحجر مسكونة تكون مثل ملاقات الحجر فإن قيل إذا سلم تساوي الملاقات كان حال الصعود دون الرجوع
لأن السهم الصاعد يلزم حركة البدا إلى موقف فإنه يعلم قطعا أن الرجوع لم يكن لا بعد الملاقات فلما لو سلم موقوف لكن
مستبعد لا مستحيل المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان إلى جهة واحدة كالمتحرك في السفينة إلى الصوب
الذي يتحرك إليه السفينة مستبعد عن المبدأ بعد الحركة أو إلى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة إلى خلاف جهتها
فإن لم يكن لأحدى الحركتين مقصد على الآخرى سوى الشخص فهذا يسمى المبدأ وإن كان فإما الحركة السفينة فيسمى
أو حركة الشخص فيسمى راجحا وعلى هذا يسمى سرعة الحركة وبطء ووقوفه ووجوده أو إلى جهتين متقابلتين كالمتحرك
سماليا في سفينة تجري سريعا فيبعد إلى المهب بعد الحركتين وقد تتحرك الجسم إلى جهات مختلفة كحركة الشخص سريعا في سفينة
تدفع سماليا بها تجري سريعا وتحركه الريح جنوبا فيكون متوسطا بين الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات
المبحث الثامن السكون يقال الحركة فيقع في المقولات الأربع أما في الأين فيعبر به حفظ النسبة الحاصلة للجسم إلى
أشياء ذوات الأوضاع بأن يكون مستقرا في المكان الواحد وإما في الإضافة فيعبر به حفظ النوع الحاصل
بالفعل من غير تغيير وذلك بأن يبقى الكم من غير نمو وذبول أو علم وبلادة أو الكيف من غير اشتداد وضعف
وفي الوضع من غير تبدل إلى وضع آخر وهو هذا المعنى أمر وجودي مقابل للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه
أن يتحرك فيها بقابل العدم والملكة ويقيد بما من شأنه يخرج عدم حركة الأعراض والمفارقات والأجسام حتى أن ابتداء
الحركة أو انتهاءها بالكلية وكذا الأجسام يمتنع خروجها من صار بالكليات الأفلاك والعناصر قال الإمام ومن الأجسام

الحالة عن الحركة والسكون لا جسام التي في ماهيتها ما يقتضيها الا كثر من الواحد كالجسم المؤلف من الماء والهواء فانه ليس كل
سكون او قيامه بالسبب الى هو المفارقة عنه ولا ساكن لعدم استوائه في مكان واحد دائما وفيه نظر
بما ان معايل الحركة لا خلاف في معايل الحركة والسكون واما الخلاف في انه اذا اعتبر الحركة في المسافة فالمعايل الساكن
في المبدأ او المنتهى وكلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمعايل الحركة مبدأ اليه او كلاهما والحق هو الاخير لعموم
حد المعايل نعم لو اريد بالسكون المعايل للحركة فما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى وما يطرأ عليه الحركة فهو السكون
في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه الحركة فهو السكون
في المنتهى كان للحركة وكان الى لا معايله وان الحركة تنادي الى السكون في المنتهى والى لا تنادي الى معايله لزوم
مع صغرى الاولى وكبرى الثاني فان السكون كان للحركة لا للحركة والحركة منتهى الى عدمها وهو معايل فلعلها
احتاج في سنا ما لا السكون ليس عدم الحركة اسعب والا لكان الحركة في مكان ساكنا من عدم حركة في مكان
فهو عدم الحركة في المكان الذي تنادي منه الحركة والحركة في المكان نفسه فتعاونه المكان نفسه ودخل ما الحركة عدم
ما الحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما لعدم عموم السلب لا لحركة في ما من الامكنة ومعايل الحركة في مكان
اليه
وتضاد السكون لتضاد ماهيته ولا يمنع تضاد الساكن والزمان على ما مر والا يعلق للسكون ما
وتكرر السكون لتعدد سكون الحجر على الارض وقسر بالسكون معلقا في الهواء واراد بالهواء
الكرة في الهواء والطبيعي لا يتصور الى مفارقة امر طبيعي كما في الحركة بل يتبدل الى الطبيعة مطلقا لان الحركة داخل
وطبيعة لم تكن بدون موضع معين لا يطلب مفارقة ولا يتصور في السكون تركه واما بعرض المسافة والتركيب للحركة
في الجملة الساكن فيسمى السكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي فلسانا لا يتوهم واحد واما هو
في علمه والحيوان انما الطبيعة فقط واثر الارادة تركه اذ الحركة فان كلام الطبيعة والارادة والقاسر الى
مصدر ما علة السكون لا عدم الحركة وهذا الخلاف للحركة فانها لما كانت بمعنى الشيء والصعب جاز لهم جاز
على قوة واحدة كما للحجر الى الحركة وكما انها ليست من التركيب في شيء واما هو استداد
الاضافة التي هو احد اجناس الاعراض في النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى
نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاول ويسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منهما ومن معروضهما مضافا
مشهوريا وما وقع في الواقع من ان بعض المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه
لفظ المضاف بمعنى انه شيء له اضافة على ما هو ما عن اللغة والكل يطلق وهذا الباب اولا في المضاف المشهوري
لان الاطلاع من مادي النظر على الكتاب اسهل وفسر المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري بما يكون ماهيته معقولة
بالقياس الى الغير وارادة بالغير امرا اخر يكون ماهيته معقولة بالقياس الاول وهذا معنى تكرر النسبة فيجمع
لا حدهما على الاخر فيجمع ما يكون معقولة مستقلا وسيصيرا لعقل من اخر كالملزومات البينة اللوازم على
ايا ما تم ورود اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستقلا بالعقل الملزومات وما ذكر في المواقف من انه ليس معنى
قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة من تعقل الغير الذي
يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا وهذا الى ما ذكرنا من معنى تكرر النسبة
معنى جوهر لا يقاس اي يحكم باضافته كل من المضافين الى الاخر حيث هو مضاف فكما يقال الاب هو الابن يقال
الابن ابن الاب واما اذا لم يعتبر النسبة لم يصح الانعكاس كما اذا قيل الاب انسان او الانسان لم يكن الانسان مضافا
الى الاب فلا يقال الانسان اب ولكن يصح ان يقال الانسان ان يتصور او صاف الكوني فما كان يحب اذا

وضعه

وضعه ورفعه عن بعض الاضافة واذا رفعه ووضعه عن بعض لم يبق الاضافة فهو الذي الى الاضافة مثلا اذا اعتبر
من مبادئ النسبة مع سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعه النسبة مع اعتبار الذاتيات
لم يصح الاضافة ثم لا ينعكس فلا يصير الى حرف النسبة كالعظم والصغير وقد يصير اما فعل ساوى الحرف في الكثير
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اضافة كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم
قالوا وعدم انعكاسه اما موضوع يكون المضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وقد ينكر والسبب
يعني ان النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد يكون موافقة في الماهية كالاخوة وقد يكون مخالفة كالابن والبنوة ولا خلاف
وقد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص والصغير والكبير فقد لا يصير الى حرف
فيه وذكر حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه
وذكر وقد يصير وذكر حيث يعني بتلك الدلالة في المضاف له مثل صاحب الكر فيصير عنه بذي الكيال او في المضاف
كعلم العالم فيصير عنه بالعالم وعروض الاضافة يصير الى حصول صفة في كل من الطرفين كما اشعر الى الادراك
والمشوقة الى الكمال او في احدهما كالعالم الى العلم بخلاف المعلومية وقد لا يصير اصلا كما في المقاييس والمساكن
فان الاضافة قد لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما قال ابن سينا لكن تكون المضافات منحصرة في اقسام
المعادلة والى بالزيادة والى بالفعل والانفعال ومصدرها الفعل والى بالمحاكاة واما الى بالزيادة فانما
هي الكم كالعلم واما في الفعل مثل العامل والعالم والمانع وغير ذلك والى بالفعل والانفعال كالاب والابن والعالم
والمعلوم وما اشبه ذلك والى بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم محاكي عن المعلوم
والحس محاكي عن المحسوس على ان هذا الانحصار مدخول وكذلك منه عبارة وقد يعلم في المواقف بتكرار المكاد
والاضافة تنحصر في اقسام المعادلة كالقالب والعامل والمانع وفي الفعل والانفعال كالفاعل والكسر وفي المحاكاة
كالعلم والحس وفي الاعادة كالمحاذي والمشابه وبعض الى الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر
كالاب والجسم كالاعلى والكيف كالاخوة والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاسد اسفلا
والملك كالاكس والفعل كالاقطع والانفعال كالاسد سمعا وبجعلها تكون بالاضافة الى المعروض
يريد ان الاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان تكون امرا لاحقا للاشياء وبخصيصها بخصوص هذا الوجود
وهذا معنى تنوع الاضافة وتحصيلها فان المشابه مثلا موافقة في الكيف وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع
المركب من الملحوظ والاضافة كالكيف الموافق فانما يوصف بالاضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان
المعقول من الامر الذي يعرض له العدد والحق ان المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا لا المجموع المركب
والا لما انحصرت المعقولات بل كان كل مفهوم من العرض معقولة وسكاكي الحرفان معنى ان الاضافة اذا
كانت احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة مطلقة مثلا الضعف العددي
على الاختلاف بارادة النصف كالاشتر وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما بالعدم او بالفعل يجب
الذهن او يجب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك فان قيل العدم والتاخر متضايفان مع انهما لا يوجدان معا فلم
يضاف انما هو من مفهومهما لا ذاتهما بل من مفهومي العدم والتاخر وهما جهتا الذهن واما الافراد من
الذاتيين واذا المضافين قد يوجد منهما دون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما دون الاخر وعرض عكس كالعالم

والعلم وقد يمنع كليهما دون الآخر كالعلم مع معلوله الخاص هذا معنى ما ذكروا وان كان مسوقا
بان الاضافة قد توجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض المحققين على انه لا يحقق الاضافة في الخارج لسكان
الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت مقولة وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مقتضى لها فان
فيها مستدل الكلام الى ويلزم التسلسل في امور الموجودة الثاني انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود
واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور والاخاذ الها بالحال
من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصياتها وما بالمشاركة
بالخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن التالي باطل اتصاف اضافة بخصوصية موقوف على وجودها على وجود
الاضافة معلوم بعلمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد الكل عدد وصفات لانهاية لها بحسب ما لها من الصفات
الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الخامس مثلا نصف الاربعة وثلث التسعة وربع الثمانية وهكذا الى
انهاية وقد كان غير الوجوه السابقة بان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد
الاضافة موجودة فيكون التسلسل فيها وجود بعض الاضافات فيه وذلك لان اصناف الاضافات الكلية
مستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكلي لا السلب الكلي الذي هو سلب الاحوال الاضافة لمتعدد
واحد فلا يختلف افرادها باختلاف الوجود وامكانه لانا نقول لم يجتمع جنسه لا يمنع وجود بعض الانواع
دون البعض وقد استدل على وجود الاضافة بانا نعلم بعد السماء وبعد الارض اي زيد وعمرو
وبعد اعتبار العقل اذ لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا وعينا لا اعتبارا عقليا والجواب ان البعد
مصدر وهو لنا السماء فهو مشتق من قولنا زيد البعد وهو لا يستدعي وجود البعد والبعد والبعد
عن الشيء وهما على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت
لها من الاحكام ما لا يلزم الاستقلال وما ذكر من ان التضاد لا يعرض للاضافات اراد بتحقيق الاستدلال
بدليل ان كان [illegible] قال كما ان الكاذب ضد للصادق وكذا الاخر للاوداد ولو لم يكن الاضافة تابعة لمعروضاتها كانت
الحكم لكانت مستقلة لكن صحيحة بان تعالى التضاد غير تعالى التضايف فيجب ان يوجد في المتضادين من
المتضايفين لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف بدل
على ان المتضايفين لا يتضادان الاستقلال والاستقلال وحاصله انه لا يصدق على ملزوم الاخر ولا يوجد
الصدق الا يعقل تكرر منها الا بالقياس الى الاخر لا تعالى الشيء الذي لا يتضايف فيه هو موضوع الاخر
اعني الجنس لا يقول التضاد او التضايف انما يعرضان على الموضوع كالكران والبرودة ولا يعرضان
فيكون هي موضوع وصف التضاد او التضايف لا موضوعاتها من النار والماء وغيرهما لكن يفعل كل منهما
بدون تلاخر ولو في التضايف وما يعرضان الى وجه التوجيه من قولهم ان الاضافات في
نوعيتها تابع لمعروضاتها وقولهم ان نوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من احد المواد
الى الاخر ومنها ان الاين هو
الى المكان لا المكان نفسه كما ذكر الحكيم هو النسبة الى الزمان لا انها قد تكون موضوع الى فيه وقد تكون
المسافة مثلا والوقوع في الزمان قد تكون بان لا تكون النسبة هو ارادة تنطبق على الزمان ولا تكون لغير متصل

على السرعة وذلك كما في كان وما يتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد فيه ولكن الزمان ان لا يكون ذلك الشيء حاصلا
فيه فيكون حصوله فيه تكون على سبيل الاتفاق وبمعنى ان ما يكون حاصلا في زمان الذي هو ظرف حصوله كما يكون والى ما لا يكون
حاصلا في ذلك كالسوسك اعني عدم الحجر على مساواة ضمائر طرفيها وهذا الصريح يوجد ان ما ذكروا من وقوع بعض سنا
ثم الزمان الذي هو ظرف للزمان لمرتبة السعة المحيط يدل على انه موجود لا مساغ ووقوع الشيء فيما لا وجود له لكن لا معنى في انه
لا يكون ظرف الشيء في الخارج الا بعد انعقاده واتصافه بالفعل والزمان انما يتصف بالوهم والفرض فقط وايضا لو وجد
الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على السرعة لكن الزمان زمانا ما لكن يعني انه لا يوجد في ذلك الزمان ان لا وجود ذلك العدم
حاصلا فيه على ما مر لا يدع الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وهو ان وكون هذا الزمان مغايرا لان الوجود خبر وان
ثم الشيء كالانسان الحسي وهو كون الشيء في زمان لا ينفصل عليه يكون الكسوف في ساعة معينة وغير حسي وهو علاقة يكون
الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحسي مركب من كيفية الاسر الى زمان معين اسما كيف يكون في زمان معين بخلاف
الزمان هو ظاهر ومنها الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحسب مخالفة الاجزاء
لاجلها بالقياس الى الجهات الستة وهي الاوزان وهي الاجزاء الى سماء عمرو ذلك الجسم خارجه عنه او داخله فيه كالقيام
فانه للانسان بحسب اعضائه وهو هيئة ضمائر اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يعتبر للانسان
وضعا اخر بالمحيط على نحو الاطلاق يكون له الوضع بحسب الاجزاء الداخلة فيه والمحاط على نحو الاطلاق بالنفس وما هو محيط ومحاط
بالاعتبار وحصول الوضع للجسم قد يكون بالنفس وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان والانسان والصنع
ويكون فيه الشهادة بان القيام وتركه متساويان في وجودهما متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وبعد الشيء والضعف
على ما هو ظاهر ومنها الملك وهي الملك والجدة ونفس بالنسبة الى الحاصلة للجسم الى امر
خارج او لنفسه فيستدل باستعماله كالسوق والتحم ويكون ذاتا كنسبة الهيئة الى اجزائها وغير ذاتية كنسبة الانسان الى نفسه وقد
يقال على سبيل الاشتراك الى الشيء الى الاجزاء وتصرفه فيكون العوض للنفس والعوض لزيد
وقال بعض سنا اما انا فلا اعرف هذا المعنى حق المعرفة لان قولنا له الكسوة وله مضاف يستعمل باستعماله ايضا وله جوهر
خارج عنه كما في له ثوب والنفس كما في له خاتم وتصرفه كما في قولنا للذي سراب يقع عليها الظل لا بالتوهم لكن بالتشاغل
والتمسك وان احتمل حين يقال ان معنى له يدل على نسبة الجسم الى ساكنها باستعمال باستعماله كالسوق والسيل والتعلق
لم يكن لهذا المعنى من الصدر في عداد المقولات وان كان التمسك بقول ومنها ان يفعل هو تاثير الشيء في غيره على
اتصال غير قار كالمال الذي للجسم ما دام له سخن وما لا يقال الحاصل التمسك عند الاستعمال ان انطباع الكيف عنه كالطول
الحاصل للسخن وكالسمو الحاصل للماء وكالاحتراق الحاصل للثوب والقعود والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا
القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا من حيث الكيف او الوضع او غيرهما وكذا الحال الحاصل للفاعل على التاثير وبعد
ليس للنار سخن احراقا وتبريد كل من المعنيين للتسخين فان التسخين ضد التبريد والتسخين ضد البرد وبعد الشيء والضعف
فان التسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار وكذا سواد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى السواد الذي هو القار
من ذلك واسرع وصولا اليه من سواد اخر وقد يسمى الامام وجه من الجسم الى ان سوء تاثير المعنيين انما هو في الاين
او لو وجد في الخارج لا يصدر كل منهما الى هو له تاثير احد صرفين اما تاثير نفس الاثر على تقدير كونها من
الاعيان الخارجية وح يلزم التسلسل لحال وقوف امور الانهاية لها مع كونها حصول من خارجين والجواب
ان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير واحد حتى يتعاقب الذي لا يعقل الى زمان من قبل ان يفعل وكل تاثير وحصول
حتى الذي من حيث ان يفعل وليس كذلك بل اذا كان العامل مغيرا لانفعال من حال الى حال على

على سبيل الاتصال والاستمرار محال التفاعل هو ان ينفعل وحال المنفعل ان ينفعل حين صيرورته اي ان ينفعل بالعنصر والعنصر
ينفعل بالعنصر بالعنصر الاخر وحال الانفعال هو ان ينفعل وهو انما ينفعل وهو عنصر وعنصر وانواع هذا الجنس هي انواع الحركة في
الجوهر التكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي سائر الاعراض وهو ان ينفعل موضوعه
الجوهر من شيء الى شيء ونفس هي امر الى امر ما دام سائلا غير مرتبط على اتصال فالتكون كانتهاء الشيء قليلا قليلا وسائر
وجوده اجزاء على اتصال الى ان يحصل الشيء وعلى هذا قياس الباقي وان ينفعل هو ان ينفعل العامل باتصال على السبب
له الى اخر ما عدده في المنفعل ضرب ما ينفعل فالمنفعل حين ما ينحرف نسبته الى جزء جزء من الكمال الى عدد ما ينحرف
نسبته الى جزء من الكمال الى نسبته الى جزء اخر على سبيل الاتصال او انواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة
تغير وحركة للتكون وللفساد وللفساد وكذا انواع الانواع كالنماء للنبات والهدم للاجسام وعلى هذا قياس الفساد
فكما ان الهدم مضاد لان يبنى وان ينحرف لان يتغير كذلك ان الهدم مضاد لان يبنى وان ينحرف لا يتغير وعلى هذا قياس
الباقي وحال اي سبب ايا اوتر لفظ ان ينفعل وان ينفعل على الاتصال والانفعال لانهما قد يقالان للحاصل بعد الانفعال
الحركة وايضا المعمولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او عدد لا غير متغير من حيث هو كذلك والظاهر ان ينفعل
ينفعل بخصوص بذلك

في الجواهر قد سبق تعريف الجوهر على رأي
المتكلمين والحكماء وهذا المصدر مرتب على معدة لتسميته وما يتعلق بذلك ومقابلته لمباحث الاجسام وصاحب الجوهر
اما تسميته على رأي المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يتصل بالاجسام وهو الجسم او لا وهو الجوهر
الفرد وعلى رأي الفلاسفة من الحكماء هو انه اما ان يتصل او ينفصل او جسم او هيولى او صورة والهيولى هي ما يقال ذلك طرف وصاحبه
على ما يرون من ان الجوهر المجرد وكذا العقل والنفس وجوهر من حال وعلى ما حققه الجسم والجوهر الجسم
والاعتبار اشكالات لا يخفى التحقيق اول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر اخر فهي الصورة والا فان كان
محلا لها فهي الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس
والا فالعقل الثاني ان الجوهر ان كان معارضا في ذاته بان يكون مستغنيا في معارضته جوهرا اخر فان يكون
مختارا في فعله اي فعل الفعل او لا وهو العقل او لا وهو النفس وان لم يكن معارضا في ذاته بل معارضا بجوهر اخر فاما ان يكون
حالا فيه او محلا له اي مركبا منهما لان حالا لا يكون كذلك لكن كان معارضا لا معارضا الثالث ان الجوهر ان كان حالا
لا معارضا للاجسام الجسم والا فان كان جزءا منه يتوقف بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فاما ان كان
متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا اما قال في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في
تقوم المركب فاما دخول الجنس فجزء الكرسي فمادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه
بل معارضا فان كان له علاقة تصرف فيه فالاجسام بالجسم بل نفس والا فعقل فان قيل الجسم يكون مع الهيولى الفلكية
بالفعل لتقوم الاجسام الفلكية بالصورة كما سمي قلبا المراد ان وجود المركب بالنظر الى الماء بعينها من حيث
انها ماء لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء ان الماء في حال لا يكون ماء
وحده المركب وجوده بالفعل بل بالقوة والصورة اما بعينه المركب هو ماء بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود
الصورة بدون الماء لكان مستقلا فالحصول المركب بالفعل لتقومه فان قيل الداخل في قوام الجسم والماء
الماء الذي هو احد الاقسام الجسم اعني الهيولى البسيط اما هو الصورة الجسمية واما الهيولى محلها الجسم
وان كان يسمى من حيث يرد الصورة عليه هيولى وماء فلما الصورة الجسمية وان لم يكن داخلا في قوام الجسم
من الفلكيات والعنصريات ويسمى ان محلها اعني الهيولى وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان

مجردا

مجردا فهو العقل وهو الجسم لا مجرد لا يتبعه وجوده جوهر حال هو الصورة والا فهو محل هو الهيولى واما الهيولى اسم للجسم من حيث
هو للاعراض المحصلة للاجسام المتقومة والصورة لتلك الاعراض وان لم تكن محصلة فهو جان وهو النفس والعقل
قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا
فيكون اعم من العرض وان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم بمحل للعرض لعين الاختصاص الباقي فيكون بين
العرض والمعروض مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض ويفارقهما حيث
يكون المحل جوهرا او يكون العرض حالا لا يقوم به شيء فان قيل اسناد العرض الى المحل بقوله ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض
الذي يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون مباينة وبين الموضوع مباينة قلنا اسناد الى الموضوع يكون ان يكون بواسطة
في العرض والمحل الذي يتصف بها كاسناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم اسناد الى الموضوع
ان يكون محله الاول موضوعا وقد سبق لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما لا يقوم
بنفسه لا بغيره كان اسناد الموضوع لما هو الاول وقد سبق اختصاص ذلك بخمسة اشياء الجوهر دون كلها بالوهم
احدها انه منفصل من الوهم الى اشخاصها الى موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيها انها صورة بالنفس
لا قوام لها من حيث هي كلمات بدونها ورد الاول بانه غلط من جهة اسر الى لفظ الموضوع من المحكوم عليه في القضية وبين
المحل المقوم للحال والمتصف اما يكون موضوعا للكل بالمعنى الاول دون الثاني ودون الثالث بان معنى كون الصورة جوهرا انها
في ذاتها لها اذا وجدت في الخارج كانت موضوعا وامام حيث حلولها في النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض
الجزئية لا الجواهر الكلية لاختصاصها بالنفس الجزئية وكذا ما اراد في
سائر الكتب موضوعا بالمعنى الواضح عند العقل من حيث لا مساس بالمادة الكلية لاختصاصها بجنسه ويكون لوازمه كسر النزاع
في كيفية ماهيته واختلف العبارات من هو منه وادى ذلك الى اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسم ام لا
فعند المتكلمين هو الجوهر القابل للاجسام من غير تعدد بالاعتبار الثاني هو مولف من جوهرين فصاعدا وكان
الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي لمسكانه جوهر مولف وكل جوهر مولف جسم وقاما وضعي الصورة على اصناف
ثلاثة الثالث ما يكون من الاجسام قيام العرض بواحد لا يتجزى بل الكل جزء تالف قائم به وهو معنى المولف والجواب
ان الثالث معنى من الشيء نفسه استناد الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مولفا من الشيء والى كل واحد فيكون مولفا من الشيء
كما يقال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والعرب المركب الذي لا يشبه شيئا من الاصل فالجسم هو المولف بالمعنى
الاول والجزء الثاني لا يكون الوسط فان قيل المراد بالثالث عرض خاص معاير لمعنى اللغوي الشعر بالانضمام
النفس المتعددة وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الامكان فالجواب حينئذ مع الكبرى وجعل الاعدى النزاع
لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم يارا في معنى وضع وصاحب المواقف فنونا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع
الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو الثالث والاتصال والسبب لصعوبة الامكان على ما ذهب المعتزلة ام لا بل
الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزء كما هو رأي المعتزلة بل الكل جزء بالثالث
هو الجسم فيكون جسما لما سمي من الجزء لمعنى الثالث والثالث لمعنى الصورة وقد يقال لان جمهور الاصحاب ايضا
قائلون به وبعدم قيامه بالجزء وان جعل النزاع بعد وضع المعتزلة لمعنى انهم قائلون بالثالث دون فساد الكبرى لان

وعند المصنف المشهور منهم في تعريف الجسم الجوهر

نفسها من الذي يحسو للتصور بحيث لا يرد ولا اعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد تتعلق الابعاد اللازمة
والاوضاع ليس الوهم خارج بعد الجوهر به والحاصل ان الارادة صحيحة فرض للابعاد بحيث يحصل الابعاد
بها وذلك على الوجه الحاصل الاعتراض من اعتراضات ان الهيولى جوهر صحيح فرض للابعاد اللازمة
فانه ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصور الجسمية ولا يجوز ان يكون الصور جواهر
من العقل كما تصور عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والهيولى لكونها الباقية
هو الهيولى الاعتراض وجوابه ان ما اختص الهيولى بقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيف
وغيرها كيف وقد صرح اياه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصور فانها امتداد جوهر
به صورة الامتدادات التي عرضه على انه قد سبق ان المراد بهذا الهيولى ما يتم الفعل والمراد
والعلة هذا الاعتراض بالنسبة الى الصور او جه وكلامهم مردود الظاهر ان الهيولى
المذكور رسم ما اخذه الحركة او على تقدير حسنه فكونه قابلا للابعاد ايضا منه من وجه والاكثر
حال الفصل وهذا المعنى اعلى ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه فانه اعتبار
يحصل جنسه الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمثيل بان تركب الجسم انما هو من الهيولى
والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد لتكون التعريف بهما حدا فضعيف لما عرفت من ان الهيولى
بين لا جزء الخارجية ولا جزء العقلية التي هي الذاتيات فيعلم من ان سنا ما شعر بانه مردود
2 هذا حد او رسم وابطل على تقدير كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلة للابعاد
اما الاول فلوجوه منها انه مفسر بالوجود لا في موضوع والوجود زائد على ان مدلولا ذاتيا لما هو
من المعقولات التي لا يعقل لها الا في الذهن فلا يصلح جزءا للماهية لكيفية وعدم الاحساس
الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للوجود لا يقال يصلح لا يقال فجميع الاحساس بل جميع الكليات من
المعقولات الثانية لا يقول المطمئنات منها الا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك
ومنها انه لو كان جنسا للجوهر لكان ما هو الاعم له منفصلا على ما هو شأن سائر انواع المندرجة
تحت جنس مشترك المفصول اما ان يكون جوهرا فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل او
ان يكون عرضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع الا
يلزم كون العرض محمولا على الجوهر وبنفسه بحيث يحمل على ما هو شأن الفصل مع النوع واما
التالي فلان معنى القابلية وامكان العروض فيه ونحو ذلك من العبارات امر لا يعقل في الكلي
والا لعام لمحل قابل له ضرورة ان من المعاني العرضية دون الجوهرية فيستلزم الكلام الى تلك الماهية
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى
عليها وتعليله بالاتفاق سماوي التسلسل محصول بين حاصرين بما هي القابلية والمحل
واجيب على الاول بان الوجود لا في موضوع رسم لا حد اذ لا حد للاجناس العالية وعلى
جنسية المعروض وعن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصول

اخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لا عرضا عاما كما هو المتنازع فيه والمراد بان الفصل ليس هو العاقلية
الى الامر الذي هو شأنه الفصل كالناطق للانسان لعلى الجوهر الذي هو شأنه النطق الى حد الكليات لا يقال هذا نفس
الحكم لا جزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزء بحسب الذهن كما في سائر الفصول بلا كلفة بعد
تسليم امتناع كون الشيء جزءا من جنسه او فصلا لماهيته كجنسه وارد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما طويلا
الحكم وهي هذا المعنى الذي ذكروا في ضبط مدلول العموم من يحصل جنسه الحكم ان الجسم البسيط الذي
الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطبائع امكان يكون انعقاده الممكنة حاصلة بالفعل او لا وعلى التقديرين فاما ان يكون
متساويا او لا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب
محمد الشهرستاني حيث لا صلة من ان ما لا يكون جسم انعقاده بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه
المعترضون ليس من ان الجسم يتألف من اجزاء متشابهة الطبيعة دون الفعلية فلذا جعلنا الاقسام
خمسة واما تألف الجسم من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فرد فهو قول المتكلمين مع اشتراك
الاقسام في الاقطار الثلاثة بحيث لا يتألف من اقل من ثلاثة اجزاء لما فرق الفلاسفة القائلين بالاجسام المؤلفات
من ان منهم من جعل قبول الاقسام معتبرا في الهيولى ومنهم من منع ذلك واما نسبة الى النجار وضرار من المعتزلة
من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فمصروف الى الطلان والذي يعتقده من
المذاهب في حقيقة الجسم بالنسبة الى المتكلمين انه من الجواهر الفردة المتساوية العدد التالي للثالث من الفلاسفة
انه مركب من الهيولى والصورة والثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحكيم لكن قد يتعدد اجزاء
اصلا وانما يقبل الاقسام بذاته ولا يفتقر الى حد لا يقبل قبول الاقسام كما هو شأن مقدورات الله وكانه واقع
اتفاق الفرق على ثبوت ما ان هو وارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم بحسب قبول المقادير
ان وقبول والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند الشائين جوهر مقوم لجوهر اخر حال فيه بحسب صورة تركيبها جوهر قابل
للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي تقوم بها التالف فيحصل الجسم عندهم
الصور عند المشائين لانه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصور جوهر يقوم بذاته ويقوم به محله الذي هو الهيولى
المحل الثالث للمتكلمين في كون الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لهم ان احدها اثبات ان قبول الاقسام
مستلزم لحصول الاقسام وتقرير الكلام في كل جسم فهو قابل للاقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فاما ان يكون حاصلا بالفعل
الوجه الاول ان القابل للاقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الخصم قبول الوجود للاقسام
والالزام بطلانه لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوجود حينئذ يكون عارضا لذلك القابل حالة فيه
سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال ضرورة
ان الحال في كل جزء غير الحال في الاخر واجيب بان الوجود من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض
السارية الى تقسيم بانقسام المحل لتنا انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم والتقسيم اجزاء اعداما ضرورة ابطال
لهويته الواحدة واحداث كهويتين اخريين والالزام بطلانه بان شق البعوض البحر بابرة ليس اعداما له واحداثا
بحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر الحال مع ما له من الصفات فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال
وان اريد نفس الحال الماهر عبارة عن الانفصال فليس في الشق زوال البحر والاحداث بحرين وهذا الشق هو اعدامه

حيث يقول ان العاقل للشيء ان يكون ما قاعدتين مجتمعتين فان نقل الكلام الى الماء ما بها ان كان معروف فهو المراد وان كان
فان تعين الانقسام كذلك فلا يمكن الانقسام للقطع بان ما هو محل الذي الفنون غير ما هو محل الصور الاخرى وان صار معينا
فقد انقلب الى ضرورة ولزوم انعدام الكسر بالمادة وصورته جسما وعلى فاعل اجتماع العاقل مع المعقول فلا يمكن ان
يقال الماء لا استعداد بحصر لبسها نوا حد ولا كسر ولا منفصلا ولا منفصلا الثالث ان انقسام لو لم يكن جاز
ما العقل محض بعضها من البعض لما اختلفت جواهرها ضرورة واللازم باطل لا مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع وغيرها فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف جزءا من الذي هو مقطع الربع وكذا غير ذلك الجواهر لما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النفس والعلم والبعد وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها
العقل عند اعتبار الانقسام وكلا معا لجهتها قال ادعى ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام
بالعقل فما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا هو نفس المبادع وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء المفروضة بالنفس
لا بما في الانقسام وما لا نهاية له لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غيرها لا ما يقول انا نمنع وذلك فيما هو غير متناهي
كله المنفصل او المنفصل واما فيما هو متناهي المقدار فكل قابل الانقسامات غير متناهية وانا نمنع لو كانت متناهية
غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم الانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل
بل انه من شانه وقوته ان ينقسم ابدا ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما ان عدد الاب ابدا غير متناهي
ان قدرته لا ينتهي الى حد لا يمكن ايجاد اعلى ازيد منه فلنفرض حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء كحال قابلية الباري
للاستكثار على ان ما ذكر لو تم فانما يدل على تناهي الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل وبانتهائها الى الطرف
للمتكلمين اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق بينها ان الطرف
يقبل الى الانقسام بخلاف ثم انها موجودة بالفعل الى كسر او فرق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا ازيد ما يكون بقبول الوهم
الوهمية التي يستلزمان الوهمي الجسم وفيه ان لا يبعد على تقسيمات غير متناهية لا عدم من تناهي اعمال الفكر
الحسابية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهية وغير المتناهية فان
مثل اثبات الجوهر الفرد لا يعد المطلوب الى تركب الجسم منها فلنا نمنع الملازمة انه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من
اسناده على ان بعض الوجوه المذكورة مما يعد اصل المطلوب وما يحكم فيها فلنا نمنع الملازمة فان
ان قبول الانقسام يستدعي حصول الانقسام بالفعل او فيه وجه الاول ان انه يمكن فادر على ان يخلق اجزاء بدل اجزاء
الافراد وهي لا يستلزم اجتماع اصلا وذلك لان سند الدليل الى الصدق على السواء واذا حصل الاجزاء بين الجسم
لا يجري اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع ما مانع الثاني انه لو لم يتصف الجسم الذي لا يجري لما كان الجسم المعلم
من الجزء له لان كلا منها جسم يكون قابلا للانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منها غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى
الساوي فان قيل انه لزوم لا تساوي عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منها غير متناهية العدد وهو غير حال والحال
اسوة مقدارها وهو غير لازم اجيب بان لا تساوي في الاجزاء يستلزم لا تساوي المقدار ضرورة ان تفاوت
المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقدار اعظم يكون اجزاء اكثر مما لا يكون اجزاء اكثر لا يكون مقدار
اعظم وقد يقرر هذا الوجه بحسب لا يبقى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام وهو انه لو كان يمكن من الاجزاء
والخروج له قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة في كل منها مساوية للتي في الاخر

وامكن ان ينفصل من الخروج له صفاع غير وجهي السماء بل الاجزاء غير الوجهي والملاء ما بين السطحي وبطلان ضرورة وجوابه
بعد تسليم البطلان ما سبق ان الكلام معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل
فمن يلزم امكان حصول انقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها الثالث انه لو لم يقبل الانقسام الجسم الى ما لا يكون له
امتداد وقبول الانقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم من الخروج له غير متناهية العدد لما لا من امتدادات غير
متناهية العدد ومنها ما يبنى على كون الحركة عبارة عن حصول لا متعاقبة من غير استمرار والزمان عبارة عن
متصاله وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس
موجودا الان بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو
لا يقبل الانقسام والا لكان في منه قبل او بعد لكونه غير فاقد الذات فلا يكون تمام حاضرا مع او يقول الانقسام
الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فاقد الذات هف واذا ثبت ان الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة فيكون
يعني ان كل جزء منها منطبق على المسافة جزء غير منقسم لا متناهي الانطباق على الغير المنقسم وهو المطلوب اذا
جاء لنا اثبات ما هو المقصود فلنا الحاضر يحصل عند انقضاء جزء اخر حاضر غير منقسم يكون الموجود من الحركة
وكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى او فلنا كل جزء من الحركة جاء حينا وكل ما هو حاضر
حينا ما غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها
عليها وقد يستدل من ذلك بالزمان لان عدم الاستمرار في الجزء حتى كانه نفس ما يسمى ولا يسمى فيه ما هو يسمى
بالحركة من كل سكون او لزوم وقوع اي جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي
لا يقبل الانقسام وهو بالفرض لان معنا صحيح فرض في عرش وبدانيا عدم الاستمرار الذاتي ثم انه
مقصود على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون ان كذلك والمتكلمين لا يقولون الحاضر من الزمان ويحصلون الموجود
مرة اخرى هو الوسط بين المبدأ والمنتهى ويحصلون حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبنى
على ان محل السطح جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجه الاول ان السطح موجود لانها طرف الخط الموجود
والطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها تتناهى بتماس الخطوط وبتماسها بالعدم الطرف محال ولانها
ذات وضع اي اسار اليها اشار حسه بانها هنا او هناك والمعدوم محال ثم انها اما ان تكون جوهرا
كما يقول المتكلمين او عرضا وهو باطل جوهر يحل في بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او
بالواسطة ان جوزنا وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام السطح ضرورة انقسام
الحال بانقسام المحل هف واما ما كان بنسبة جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثاني اذا
وضعنا كرة جسمية على سطح جسم ماسة بحيث لا يقبل الانقسام والا لكان في سطح الكرة خط مستقيم
او سطح مستو فلا يكون الكرة جسمية هف وذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه
وفيه الكلام اذا اذا ثبت ان على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزى وبه تم المقصود والقول

بامتناع الكمين او السطح او ما بينهما مكانين وهما الف لقواعدهم الثالث انه اذا اخذ خط على خط من احد طرفيه
لفه بحيث لا ينقسم ثم اذا مد عليه كانت الاخر مطابقة من اجزاء الاخرى ضرورة ان ما يقع عليه
غير المنقسم غير منقسم الرابع انه انه يرسم اقليدس على ان الزاوية الحادة من مماسة الخط المستقيم
الدائرة اصغر مما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا تنقسم الانقسام والا لكان نصفها اصغر منها
من الزوايا فبالضرورة لا تنقسم الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه وكذلك الامر الى غير النهاية
اما جوهرا وحال فيه وهو المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسام الجسم الى ما لا يتناهى بالقوة
بطريق البرهان كالتناهي في الكم والسطح اما على الخط من حيث انتهاؤه الى الاشارة فيه وكذا الخطان
والسطح من الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق البرهان والحق ان حدوث الكمين والسطح حوي وما
يجوز انتهاؤها ضروري والقول بان موضوع التماس منقسم بالفرض مخالف لقواعدهم لان معناه صحة فرض
غير متناهي وهذا في السطح محال اذ يفرض خطا او سطحا مستويا ضرورة لا ينطبق على السطح المستوي
وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع اخر يفرض الكمين من وراء لا فلا يلاقي على ان السطح
انما هي النهاية للخط فلا يوجد بالكمين بالفعل واجيب الحجج القائلين بالجزء على ان
اجزاء الجسم متناهية بقول النظام يوجه الاول انها محصورة بين حاصرين وكل ما هو كذلك عدد
او مقدار وهو متناه بالضرورة الثاني لا تتناهى الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما من
المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان
وقد يعتبر هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه وتقدير ان عدم تناهي اجزاء
المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق
على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع طوق السريع البطيء اذا ابتدأ الحركة بعد الاذا وقع
جزء البطيء ايضا وقع جزء الاول فلا فرق ضرورة ولا كلام للمتكلمين في تناهي الجسم والسريان
واما عسر البطيء جوز الواقع مع انه كذلك لانه جسد يتحرك حركة السرعة لغوا ويصير هذا الجسم
طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما والاخير ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت ملاقاة
متناهية والوجه الثاني انه ايضا مبني على قول بتناهي اجزاء كل امتداد فيعرض في الجسم
وما بين كل طرفين من اطرافه وجهين من جهاته واما على القول بتناهيها في مجموع الامتدادات
وما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا اتسع بتناهي عدد الامتدادات الواقعة اما بعوض اجزاء
تامة من الاجزاء بحيث يصير المركب منها طولا عرضا عمقا متناهيا في الاقطار الثلاثة متقاطعة
امتدادات على الزوايا القائمة فالضرورة تكون جسما متناهي اجزاء ثم اذا قال لنا بيان تناهي
اجزاء كل جسم متناهي المقدار اعسر بانه جسم الى جسم وكانت نسبة متناهية الى متناهي لكل نسبة

الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء بحسبها تكون الجسم والمقدار ازدادا وانتقصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت
نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل قد مر من النظام ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده
على هذا نعم اذا تكون في ضمن الجسم وكل جسم فهو من جواهر غير متناهية فلنا نعرض الكلام في تناهي اجزاء الجسم الخامس
انه لما كان الجسم والمقدار يحتمل الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم من كل جسم ان يكون غير متناهي الجسم واللازم كاذب
الملازمة والمشهور عن المتأخرين تلازم تناهي الاجزاء من الطرفين من حدوث زمان الجسم وحدوث السريع البطيء امران احدهما
الزمان الاول وهو ان تقدير احد الحركتين في الاخرى وملاقاته بالسرعة بحسب تصغير حصرها واحدا وحاصله منع زمان
الجسم بزمان الاجزاء ولا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الجسم غير متناهي ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة
والزمان لتلزم عدم تناهيها وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك جزءا من المسافة ويحصل في جزء اخر من غير مرورا
وملاقاة بالمتوسطة وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة الاجزاء وح لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية
ما او يلحق السريع البطيء وكلا الامرين باطلان بالضرورة اما الاول فلان حاصل تساوي الكل والجزء من العظم واما الطفرة فلان
معناها تنزل الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع الاجزاء ثانيا من الشواهد الحسية لبطلانها انا نمد القلم فيحصل خط
اسود من غير ان يسبق خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اتصال الاجزاء السود بحيث لا يمكن عدد الكمين
لان الاجزاء المسودة اقل من المنظور عنها بكثير بل لانه ليس لها الهيئة كونها غير متناهية فيمتنع ان يقع الاحساس بالبعض
وقد يستدل على نفي الامتداد بانه ان كان بالاسر يعني ان يلاقي الجزء الكلية الجزء الاخر بحيث يصير حصرهما واحدا لم يكن
الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس وهو سلوك الى الاجزاء التماس بل الوضع وذلك في تناهي الاجزاء لم يحصل
مماس جسم ومالف وامتداد في الجهات لم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقي الجزء الاخر وبدا خلل شيء
دون شيء لزم التحيز ولو بالعرض مع بطلان الاشكال عاليه واعلم ان النظام لم يقل بتالف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه
لما قال بالجزء ونظر في ادلته بعد تسليمها يلزم بطلان حكم الحس بتفكك الرحى وكون اصطدام الحكم بان كل جزء
مهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان مذهبه ان حصول الانقسام في الواقع حصول الانقسام لزمه القول بتناهي
الاجزاء فاضطر من مطلع المسافة وطوق السريع البطيء الى الطفرة قاسم الشيخ بطعن النظام وتفكك رحى اهل الكلام
فاحتمل المذكور في كتب المصنفين ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحوها من الاعراض خلافا لهم الا ان
منه عنده جواهر الاعراض ويحتمل ذلك على ما لخصناه من كلامهم ان يقول الالوان والاعتمادات والالام والاذات وما
اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وما واما الالوان والاصوات والطعوم والروائح والاصوات والكتابات
المكتوبة من الحروف والبروق وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كل من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة
لا الكل الاجسام اذا اجتمعت وبدا خلط صارت الجسم الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف يتوسط واحد والحيوان
كله من حس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند صرار من غيره والكعبي النجاري مجموع من تلك الاعراض وعند
الاخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع من الواقف من ان الجسم مجموع الاعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار
ليس على ما ينبغي والاصوات مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب وذلك ان تعالى الكلام فما هو جسم لطيف اعني
الحرف الذي له الابعاد الثلاثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحوها من تلك الاعراض في الواقع وان كان

هو مجموعها جواهر بل اجساما فهو اعم التجارى المعنى وخالف العموم الا ان الاصحاب عليهما بان العرض لا يعم
بدايه بل لا بد من سلامتها الى جوهر يعرضه ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر ما لا ينتظم
على رأى النظام حيث زعم ان الخلاف بينكم الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة من انفسها فانه
بدونها وان لم تكن متماثلة الجواهر الاخر كالخلاء والهواء وبهذا يظهر ان الاصحاب بان الاجسام فانه
ولا عرض عرضا فيه لا يتم ينافيه مع ان ما الاجسام غير مسلم لنا ما الجواب لمنع تماثل الجواهر فيجوز
لا ينافى على مذهب الاشعرى حيث لو قصد الالزام ثم الزام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات
بل بحسب العوارض المسببة الى ارادة الفاعل المختار ولا خلاف انما هو مذهب النظام وخصه بدفع ما ذكر
الواقف عن الاعتراض لمن يقول بتجانس الجواهر من ان يجعل جملة من الاعراض جاذبة من جهة الجسم لتكون لا خلاف
عائدا اليها ولا ادرى كيف ذهل عما فى هذا الملخص من الوقوع فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء اللازم
بانتفاء الجزء الذى هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه فى شرح اختلاف الجواهر
بدونها بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية بعض لو لم تكن الجواهر مختلفة بدونها لما كانت الاجسام الا
نفس الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض فح يلزم عدم بقاء الاعراض والا عن انه كان لا تنسب
ان يقول والاجسام باقية لا انه اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذى هو مجموع جواهر مجتمعة
وقطع بالاتصال لا يخفى على السالك فلجح المسافة المعينة بانه اذا سوقف على ان غير متناهى لا جزء يتطبق كل
جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهى الزمان لان الحدود من الحركة والزمان
يتطبق على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وهذا كما ان المسافة المعينة تحمل عند الفلاسفة الانسان الى غير
ولا تنتهى قطعها فى زمان متناه مع ان قطعها موقوف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى
وذلك لان الكلام فى الحركة والزمان المحدود من ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما نحن فيه مسافة
مريدة الى نهاية فامتناع كونه غير متناهى الحدود معلوم بالضرورة والقول بخلاف غير طريق الحق بخلاف قول
الانسان الى غير النهاية بالنص الذى ذكرنا على ما مر فان قيل هذا الكلام يشبه بيان قطع المسافة المذكورة جوابا الى
المقصود من حاضرين قلنا نعم لان هذا الكلام فى حاله امتداد طول فعله كالحركة والزمان فى غاية الظهور من
حال الجسم وما الفلاسفة يريد ان ادلة من الجزء الذى لا يتجزى على كونها مرجحة الى عدم اصول
مقطوع على كل منها وجوه من الاستدلال مجعلت لمنزلة الطرف واسرنا عنوان كل منها الى وجه الضعف
ومورد المنع فمنها ما يبنى على ان تعدد جهات الشى وتباينها يستلزم الانقسام فى ذاته وفى وجه الاول
انه لو وجد الجزء الى الجوهر الفرد الذى لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فيتعدد جوانبه والجوانب
لان ما فيه الى اليمين غير ما فيه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير
عدم انقسامه وهو محال الثانى انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزء على
حجم الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل بشى
دون شى فيتجزى الجزء فان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا ساوى الجزء على الترتيب بان
يتجزى واحد منها بشى دون الثانى اما ان يمنع الاخرين عن التلاقى والتماس فيتجزى وجهه الذى يلاقى احدهما

غير الذى يلاقى الاخر فينقسم واما ان لا يمنعها فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار فيتكرر الى الثالث والرابع فالكل
الحجم الرابع اما نفوض صحيحة من اجزاء الاجزاء بحيث يتكون الكون والعوض فيلزم فاذا اشرقت عليها الشمس فيتكون
يتجزى وجهها المقابل للشمس المضى بها غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء الاجزاء على ملتقى جزئين
اخرين انقسام الملتقى اما اللازمة فلان التماس بينه وبين كل منهما اما يتجزى بالبعض الى يتجزى منه ما يتماس
وبين الاخر ما يتماس من جهة اخرى لو ما يتماس احدهما بالكلية لكان ملتقيا لا على الملتقى واما بيان حقية الملزوم فلوجوه
اما نفوض الكون على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى السادس ان يتحرك من جزء الى جزء ما يتقاطعه تاكيدا ما يتكرر بعد كونه
على الملتقى لا على الاول اذ لم يبعد الحركة ولا على الثانى اذ قد انقطعت السابع اما نفوض جزءا من جزء ينقسم
الاول جزء وكيف الرابع جزء لم يعرض مرور الفوقانى والتحتانى على الخط الحركة على السواء مع اتفاق الابتداء الى
يتجزى الحركتان على حد واحد من السرعة والبطوء ويتجزى ابتداء ما يقابلون بتحاذيان على ملتقى الثانى والثالث الى
حيث يتجزى الفوقانى فوق الملتقى والتحتانى تحته الرابع اما نفوض جزءا من جزء فوق الاول جزء وفوق التماس
جزء ثم اخذا معا فى حركة على السواء الى حد الانتهاء فيقابلون يتجزى وسط الخط الى الجزء الثالث الكون
هو على ملتقاهما من حيث لا يجزى ان يتلاقيا على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانتهاء ولم يتجزى على
الاختلاف ثم حركة على الانتهاء المخصوصة الموجودة الى الحال واما ما ذكر من نقض حيث يتصور ان الوجود لا يكون
انما يدل على الانقسام بالوهم ولكن نقض بالجزء بالانقسام بالفعل فرجوع الى حد ذهب بعض الطبيعيين ومنها ان من طرف
الاجتماع على نفى الجزء الذى لا يتجزى ما يبنى على ان تفاوت الحركة بالسرعة والبطوء ليس بحسب السكنات بين اجزاء
الحركة السبعة اما الكونية فيستلزم بعد ما ذكر عليه من الدليل واما لا يستلزم انه امر معلوم بالاستقراء وكيفما تتحرك
اجزاء الجزء الذى فى غاية هو يستلزم تحقق عدم التماس بينها وتخلف المعلول عن العلة ويعتبر بدونها حينئذ بيان
ذلك انا نجد الشيء اقصى فى الاخذ والسرعة قد ساوى بان فى المسافة فيتكلم بان الذى قطع مسافة الحول اسرع حركة والاخر
ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا يتجزى فعند قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطيء جزءا فيساويان اما او اكثر
فابعد او اقل فينقسم الجزء فلم ينفى الا ان يتحرك فى خلال جزء كانه سكنات وان كان بعد اعتبر فيتجزى عند التكلم
بل معتبر الاعتراض عنه الى ما يتحرك على السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجزء الذى هو
ملتقى السبق والاستحكام كالحجر والذى يتفكك اجزاء لساعات كالنوفجار او كان له شعور بذلك لكن يبطل
حصوله وحركته عند الانكسار او الذى حسب تحقق من العلة الى المساعى تفككه كالسفلى وكوجود العلة بدون
المعلول فى حركة الشمس مع تحرك الظل ووجود المعلول بدون علته فى حركة الدلو الى المعلوم سكون ظل الكلاب فيما
اذا لم يضاف اعتقاد ماء دراع مثلا وفى مقصودها حشية شد عليها الحرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى الحرف الاخر
دلو ملئ شدوا كلابا على الحرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلنا فى البئر حتى وقع الكلاب فى الحبل الاول
على الحرف المسدود فى الحبل ثم جروا الى راس البئر فتحركت ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو الاسفل معا
وكذا انتهاء الى راس البئر وقد قطع الدلو ماء دراع والكلاب خمس مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة
الدلو فلو كان له سكنات فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة

ومنها ان من

بل الكرة فيما مس على اصول هندسة لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير تسعة اجزاء الكرة كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في
كتاب اقليدس وبهذا كان وجه هذا الطريق كسر جدا ولهذا كثر من منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط
مثلثا متساوي الاضلاع ولا يصور ذلك في الخط المركب من خطين لامكان وقوع خطين على ملتقى الخطين وقد عرفت
انه يوجب انصمام الملاقيين الى كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية الثالث
ان كل خط فانه يمكن تنصيفه على المركب من اجزاء الكرة يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد مر في تكرار الهندسة بان
نعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الاضلاع ثم ينصف الزاوية التي هو نظيرها ذلك الخط واصل منها الى ما يقع على منتصف
وبين منتصف الزاوية بان نجعل خطا يساوي ثم نوصل بين طرفيهما فيكون مثلثا وتعمل عليه من الطرف الذي منه
متساوي الاضلاع ثم نخرج خطه من زاوية المثلث الاولى الى زاوية المثلث الثاني بالخط الذي هو وتر لها فينصف
الزاوية وبين على المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان يرسم بعض دائرة بان يكون كل طرف الخط مركزا لدائرة
منها متساويتان لا محالة تخرج من كل من المركزين خطا الى نقطة تقاطع الدائرتين فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها
انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لا سبيل الى اثبات الدائرتين على الطريقة التي ذكرت على ما سيعرفه الواقف
ان كلام الدائرتين والكرة مكن يحصل اما الدائرتين فلانا نعمل على السطح المستوي خطا مستقيما متساويا بين احد طرفيه
وبين حول الخط في الثالث الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الخط
المحيط وما فيه نقطة من الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من ذلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية يكون كل منها
مقدار ذلك الخط الذي ادرنا ولا يعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا طرف الدائرة
اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط من المحيطين وادرنا نصف الدائرة الى ان يعود الى موضعه الاول
حصل سطح مستدير محيط بجسم ما فيه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولا يعني بالكرة الا ذلك
الجسم المحاط بذلك السطح المحيط ثم ان كلام الدائرتين والكرة يتاتى على كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى اما الاول
فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فاما ان تكون اجزاء متلاقية كما اجزاؤها او لا فعلى الاول اما ان تكون مواضعها
من الطول مستقيم الكرة او لا متساوية في المساحة فالخط الذي اعني المستقيم الخارج بالمركز وموازيا بالضرورة وان
شئت فالتزم ذلك وكذا انه يلزم تساوي جميع مسيل الخطوط الخارجة من المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها من
المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري واللزوم بين لان السدس تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة وبالجملة
المحيط تساوي الظاهر الخارج عظم القطر وعظم ان يكون جزء من المحيط جزء من الخارج لانه اصغر من الجزء ولا يمنع
بين الجزاء لا جزاء وعلى الثاني وهو ان تكون الجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء الى الاجزاء غير الملاقية والتالي
ما بينها من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون الظاهر اصغر من الباطن والحس يكذبه
واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فالدائرة التي تلاصق المنطقة جزء منه فيلزم تساويها وتكذبه جميع ما
مر ذكرها في الى حول المطلب وبطلانه ظاهر لو اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء الى اجزاء لا تتجزى اعلم انه كلما صح
القول بالدائرة والكرة لم يصح القول بالجزء الذي لا يتجزى المقدم حق وكلما صح القول بالجزء لم يصح القول بالكرة والتالي باطل
والاخفاء في ان ما ذكروا من جزء الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه

الدوائر

ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ يمكن تقسيم الكرة على الوجه الموصوف ايضا الى الخطوط
الخامس من اقليدس في شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو
لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضرب نفسه مثل مجموع الحاصلين من ضرب كل من الضلعين في نفسه واذا فرضنا كلا من
الضلعين مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الاخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة
عشر لا محالة وهو ثلثة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا في كل حال
يكون مجموع مربعي الضلعين جذر منطق السادس يفرض خطا من خيوط فيقسم فوق احدهما جزءا فيحصل زاوية
قائمة ويربعها حتى ان يكون اقل من الثلاثة واكثر من الاثنين لما مر من اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع
ضلعيها واكثر من كل منهما السابع يفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على زاوية قائمة
ثم يكمل منها مربعا اجزاء فيكون خط يحصل من تكرير الاول من الخط الاول والثاني الثاني والثالث من الثالث
والرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر متساويا للضلع وبتكلفة شكل العروس وان كان بينها
فرج ولا يكون الا لانا ما لا ان يسع كل منها جزءا فيكون القطر كالضلع مستويا جزءا وتوريطه بالشكل الكاذب
الاول فيستقيم تكرير ولا ذكر بالمراد استعانة الخطوط وتضافرها على ما به ما يمكن تكرير متساويا ان يسع الفرج فيما
بين بعض لا جزءا دون البعض ومنها اي من تلك الخطوط ما يمس على مقدمات هي مقصود المتقدمين
وهي وجوه الاول انه لو كان الكم من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء الذي لا يتجزى منفصلا قبل فصله من السور لغير متصور
الى الثاني ولا يمكن عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك انما يتوقف الا جزاء بالفعلية كالاجناس والفصول ومع
ذكر فسرها بفعل الماهية بحسبها واما الجزء الذي قد يصور الى الانسان كالسوي والفصول عندكم وكذا
الفعل اذا لم يصور الماهية بحسبها كجزء النفس وتجردها الثاني لو وجد الجزء لكان متساويا فكان مثلا
او مضلعا لان المحيط اما جزء واحد او اكثر وكل منها مستلزم لانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة
فلانه لا بد عند انضمام الكرات من خلل فيرجع كل منها اقل من الكرة وورد بعد تسليم تسليم الجزء بان ذلك انما
في الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لا شك ان كل جسم يفرض له مثلثة ومربعا وخ يكون بالضرورة نصف
كل ما له نصف فكل الجزء الذي لا يتجزى جزءا ويكون سفعا له نصف وهو كل منصف ذلك الجسم فينصف الجسم
وتسليم الجزء ورد بمنع الكلية واما نحن فلا نسلم انه نصف ثم انهم ابطلوا التسلسل الى ابطال
ما ذهب اليه المتقدمون وجمع من المتقدمين من ان ما شاهد من الاجسام المتصلة كالماء مثلا السيال بسائط
على الاطلاق بل اجزاء حاصلة من اجسام بسائط صغار متشابهة الطبع في ماهية الصلابة غير قابلة للتجزي بالكلية
بل الوجه فيه وهذا وتسميها اجساما عناصر عند المتقدمين من مذاهب الفلاسفة ما يجري ويمر ان
بل الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع فاعراضهم جارية على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها
والتسليم بذلك كله مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء ولو امتنع على الجزء لكان يجوز ان لا يمتنع
على المجموع لامكان الانفكاك بجواز ان الذات لا تتساوى اجسامه بعارض يحصل او غيره من صور يوجد او عاد

صغر او صلابة او عدم الانقطاع او كمود هي ملابسة اعراض الامام بان الامتداد الجسمية غير بالذ
الانفصال فهي امور ذاتية صحيحة ولعلها تمنع الامامة المشتركة في فعلها واما العوارض فيمنع تساوي الاجزاء
في الامامة فلا يدفع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون تلك الاجزاء متساوية في الطبع لان مراد
صرح به في المواقف هو انه لو اراد في مبدئ انها متساوية الامامة واذ لا يوجد جزء من الامام
لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة لا لامكانه فلم يتم دليل اثبات الهيولى الكلي لاحتمال ان يراد
الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف بحسبه وعلى هذا يمكن ان يحمل قول من قال ان الاجزاء
كان ذو عرضا ممكن لم من الطبيعة وغير انواع القسمة لما تكون بحسب الشكل والعلم او بحسب الوهم والنوع
او بحسب اختلاف عرض فارس اي ما هو الموضوع في نفسه كالسواد والبياض او عرض فارس اي ما هو الموضوع
الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك لان الانقسام لا يادي الى الاختلاف فالاول والاخير كان في مجرد الوهم
فالثاني والاخير بالمالك وما ذكر من اعتبار مجرد الوهم صار سببا اسما بالسواد والاجزاء وهو مسلم الانقسام الوهمي
والعرض بدليل قولهم ان الجزء بالانقسام لا اكثر او لا فقط والاول ما لا فرض امام عرض لما تكون
غير لا انفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يتصور جسمين اذا ازال الجسمين او الصورة او اللاما ما جسما
ولو كان كذلك لكانت المادة تصير اجساما غير متناهية في الخارج بحسب الفرض لانه انفصال وغير في الخارج بل الواقع
في نفسها واحد من ذاتها عند انفكاك الكرة وما قال انا ما لمعون بان على الساعة من الجسم غير على السواد
مسلم لكن ما عتبار اختلاف العرض لا بالنظر الى ذات الجسم بحسب عرض له انفصال وغير في الخارج بل الواقع
العقل والساعة في الشفاء ومراده بالعرض خصائص العرض بعض وذلك حتى اذا زال ذلك العرض
زال ذلك الاختصاص مثل جسم متكيف لا كله فعرض له بالساعة حرارة اذا زال ذلك العرض زال الحرارة
ما ذكر من سرح بلا ساد ان من الانفصال بحسب اختلاف العرض انفصال في الخارج من غير تادي الى الاجزاء
يحمل على ان الامر في الخارج وما ذكره منطق الشفاء من ان الانفصال بالفعل يحمل على فعل الاذهان دون
الاعيان

لم احتج الشارح الى الاستدلال كون الجزء مالا ناس اجزاء لا يجري اصلا
او يجري في حالة الاتصال او غير مساوية تكون انفصاله باجتماعه وانفصاله بافتراقها بحسب انه
منفصل في نفسه كما هو عند الحس فالانفصال يكون الى ذاته على ما هو عليه امتداد جوهري يعدل
عليه المادة الجسمية لا عن الجسم المتعلق الذي هو مثل الكيات كالسمعة التي يحمل بان مدورا او بان
مكعبا وبان صحيحة رقيقة الى غير ذلك ولنعلم ان جسمية الجسم لا يعقل بدون تعلقه بل لا يدرك
بادي النظر من الجسم غير الكون الذي له الامتداد ات التركيب الاخذ في الجهات فلنسمه بالمادة
عن جسمية الجسم بل عند الاطلاق واشتباه نفس الجسم ونفس الانفصال

الذات وعند ارسطو وابنائه هو ذاته في حال هو اخر هو العامل للانفصال لان العامل بحسب اجتماعه مع الصور والانفصال
يمنع ان يكون مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويسمى عليه الهيولى بالاضافة
المتعلقة بالجسم وهو المسمى بالهيولى والجوهر الكائن بالصورة الجسمية ويحصل ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هو امتداده
لا يعدم بانعدام مقدار منها وحدوث اخر والانفصال الجسم دون تعلقها بالانفصال في بادي النظر كون الجسم
وهم يكونها بالانفصال والمتصل بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال ويعنون بالانفصال الذي هو شان ذلك الجوهر
كونه بحيث يعرض له الانفصال بعد الملابسة المتعاقبة في الجهات وان كان الفعل الانفصال يحتاج على حصان اخر غير
اضافة تكون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر وتكون المقدار بعد انهاء بمقدار اخر كتصلب الهواء او غير اضافة
تكون الشيء بحيث يرد اعراض انفصاله حدث حد مشترك يتوسطه لا حد جسمه وبناء الاخر كالسطح لتقسيم الجسم والخط التقسيم
السطح والنقطة لتقسيم الخط والمتصل بهذا المعنى فصل الكم بمعنى احد نوعيه وهو المقدار على الاخر وهو العدد ويقع
على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى فصل وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم
الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية لا اختلاف في ان تلك الهيولى لا اتصال لها بل سببها عند كثير من الانفصال
بل يعدم وتحدث جسمان اخران مع العلم بانه شيء فالاتصال والانفصال امر واحد هو العامل لها بالذات
للفرق الصوري بين ان يعدم جسم بكليته وتحدث جسمان اخران او يعدم جسمان وتحدث جسم بالكلية وبين ان يتصل
جسم بمقدار جسمي او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا الكائن الجزء يحصل في كنزان او ما ذكر ان يحصل في جزء وذلك لا يمنع
في الكبر هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل يمنع كثيران الكبر والانفصال عليه
مع بقاء المادة والاكثر ومتصل يمنع كثيران الانفصال عليه بل واحد والصورة الجسمية تحلول الصورة لا انفصاله عنه والانفصال
وكثيره بكثيران الانفصال عليه فان قلت الصورة لا انفصاله بمعنى الاستداد الجوهري ما الكن المتكلمون وكثير من الفلاسفة
يقولون بكونها اول ما يدرك من جوهر الجسم وانما ذكر هو المادة والامتداد ات العوارض عليها لا الزائد في سوت
جوهر شانه الامتداد والانفصال وفي كونه مدركا ما يحس وهو اسبق ما يعلم به من الامر الحس وانما الزائد في انه مدرك هو
في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام وعلى تقدير تسليم ان الجسم لا يقبل بعد الى جزء اخر سوى ارد عليه
الانفصال والاتصال واما الامتداد ات العوارض امور عدمية كونها ثبات والتطابقات فالسطح للجسم والخط للسطح
والنقطة للخط وما ذكر بان الصورة دفع لعدم اشكالات موردة من هذا المقام سلمنا ان كون الانفصال جوهرا
اذ جواز الجسم طاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا ما يقابل الاتصال وما عرضان متعاقبان على الجسم اذا
تحققهما كانا ما يدل الى وحدته وكثرته وجوازا بالانفصال بهذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الانفصال
والامتداد العوارض وكونه لظاهر الامة للجسم موقوفا معلل جسمية الجسم على تعلقه بالمالك لسلم فيه عاقل ولم يكن احد
الا ما نسب الى البعض من كون الجسم بحض الاعراض على ان الصحيح قائل بانه عند الاجتماع يصير جوهرا بنفسه
وانما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر لا متصلا في اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم الامام جسمية فهذا هو
الذي يسمى بالكون الانفصال وما ذكر لا يعتد كونه جزءا الجواز ان يكون تلك الهيولى الانفصالية الجوهرية التي يجعلونها
صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء اخر وتكون هيولى الانفصال بان يعدم وتحدث هيولى الانفصال
اخرى بالكمون وقد جعلوها جوهرا قابلا لابعاد وهي محض بالذات فتكون مباينة بالانفصال لا بغيرها لا بالاتصال

اعني المادة وهي التي
انكرها المتكلمون
وكثير من الفلاسفة
اعني الهيولى
بالانفصال

ضرورة السفوة من انعدام جسم بالكلية وحدوث جسم من زوال الصورة لا انفصاله الى هو من الى سهل لو وجود
اخر باق في الى الى لم لم يكن الصور قائمة لها في جوهر بل حالة فيه وقد سبق ان الحال في الى لم
من العالم به لكن الشأن في لزوم كون ذلك الامر الباقي بحالة الجوهر الذي يسمى الصور الجسمية وعبروا عنها
بالصورة الاتصالية وهي بصورة حلول الجوهر في الى مع اتساع قائمة به فالاتصال نسبة المعمول الى العامل
اختصاص الباقي وهو معنى الحلول فلما الكلام في كون الصورة الاتصالية بعض الجوهر الذي يسمى الاتصال صورة
واما ظهر ذلك في الاتصال العرضي المماثل للاتصال الذي ان الاتصال انما يتصور الى محل باق لو كان وجودها
وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والحق ان ليس عدم الاتصال مطلقا بل قائم بساق الاتصال
وهو المعنى العامل الباقي بل هو عدم اتصال الى اتصال الى زوال صورة اتصاله وحدوث صورة اخرى لها ليس
من امر قائم للاتصال بان والاتصال الى حوى الثالث لو كان حصول الانفصال نحو حال الى الماء لا حادث الماء
الى ماء اخرى لا الى زمانه ضرورة حصول الاتصال وجواز ان المحوج هو حصول الانفصال فيما لكن متصلا بذاته
والجسم وليس الحصول كذلك وكيف ان ما يكون متصلا في ذاته بعدم ورود الانفصال فيصير الى امر لا يكون
متصلا في ذاته ولا متصلا بل يوارد عليه الاتصال والانفصال وهو يصير الى الحال يصير متصلا واحدا بعد الى
ولو حدث والاتصال وجودا منفصلا بعروض الكسر والانفصال مع عدم اعتبار الى امر اخر الرابع ان كون
الاتصال جزءا من الجسم يستلزم كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول مسلوم لانعدام الجسم عند زوال
اتصاله والثاني مسلوم بناء عند ضرورة اجتماع العامل مع المعمول في موجه ان العامل لو كان الاتصال جزءا لم يكن
قابلا للانفصال وقد علم بعد اللزوم وتكلموا في الكتاب الاخر لا اتصال الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد
جوهري هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل بعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة
لا بانعدام الاتصال الذي هو زوال ويجريان الحدث بالاتصال ان كان هو الاول لم يكن العامل للانفصال هو الجسم لا
ح فيشكل الكلام في اثبات الاصول ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم يعدم الجسم بانعدامه فلم
يمتنع كونه قابلا للانفصال بدون عبر فيصار الى الاصول لا بعد الامتداد والعرض من لوازم الجسمية ضرورة لزوم
لا بانعدام الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم امتداد ما وليس بزائل كما هو ح يسمى عند الاتحاد
مع بقاء الجسمية بعينها لا بعد فكذلك الامتداد الجوهري لا بانعدام بعد الا بعد بالمعصوم بل بعد لان ما نزول
عند حصول امتداد جوهري وبطرد اخر ان هو المعنى بالاصول ولذا قالوا كما يدل المعاد على جوهر باق هو الصورة
يدل الحصول على جوهر باق هو الماء بل الحق ان ليس معنى الجسم للانفصال انه يعدم ومع بقائه يجتمع اجزاء
ملتصقة بل ان له جزءا فيما نعبر هو العامل بالجسمية او للانفصال الذي يقابله اما عدم الزوال بالكلية
الزوال على الصورة بل انعدام الجزء الذي هو للاتصال بدا او لا يضاف ان انفصال الى الى الماء ليس بانعدام
جوهر وحدوث اخر وان الباقي في الى الى هو الاتصال بعينه وان امتداد هو الاتصال الجامع
الجسم الواحد امتداد الفصل الى جسم فالى يكون ماء امتداد ماء الى بعضها وهو نحو كونه ضروري العلاقة الاتصال
كون الواحد بالشخص في حيز ومعنى الجسمية وما عرفها وح الى يكون الماء ماء وكما موجود في عند

وجوده من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا حوله ايضا ولا عن الموضوع فلا يكون الا عرضا على انه لا يلزم الجسم بعد
الى انتقالين بتصور الجسم حتى لو امكن زواله الا الى انتقالين لعدم الجسم بالكلية واما على الامر الذي سلم
الامتداد من الجهات وصحة فرض الابعاد فلا يلزم ان يعرف الجسم ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز
عوامه عن المحل ولا يعبر عنه بالصورة الا بضرب من التجوز المتصل بالذات ولكن ذلك من الاعتبارات لا يعد
الامتداد الجسمية واحد فيمتنع كون بعض افراده او اجزائه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح
بعض الكواشر بذلك فظاهر ان في المحسوس جوهرا امر يعرض الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما
وبالاخر عرض فان فصل احدهما على الجوهر والعرض الذي به التفاصل لا في ذاته وينوي الامتداد الامر
الموضوع ولا يصح بدون الطول والعرض لا عال بدون المحل وان لم يفصل بل ساويان تجمع الاطلاق
الامتداد والانتفاء لان الامتداد افراد الجسمية الواحدة الثالث انا نجد كيف المحل وبدا مدفوع
ممنوع ان بالجسمية مع ان على العرض هو الكوني او الجسم وعلى الكوني هو الماء وان اريد عدم الامتداد
فلا ضير

وقد يستدل انسان الى معارضة اورد بها الامام يعني ان لو وجد الجوهر
ما ان يكون متحيزا او لا والثاني باطل والا لما صلح حلول الجسمية المتحيزة بالحرارة والبرودة فيما ليس بمتحيز
وايضا الاجتماع تنكر الاجتماع كون بعض الجواهر محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون
الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان الكوني والجسمية مثلا لا يتحيزان في حيز صفات الجسم
بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية ولا خوض بالمحالة لان حكم الامتداد
واحد وان يختص الجسمية بالامتداد الى الماء بل يجب استعمالها فلا يكون الجسمية حالة فيها دون العكس
متكون الماء ماء وسلمنا ويلزم على الثاني ان يكون الماء صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول
التبعية من التحيز ولانه لو جاز العكس لما جاز ان يقال الجسم صفة للون حالة فيه والجواب ان الجوهر
بالاستقلال لا يستلزم وجوبها وحلولها لجواز ان يكون ذلك بامتداد الاحلول الجسمية فيها شرط التحيز
ولا نم ان كل ما يكون بحيث متحيزا كان بنفسه وصفا لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الجوهر
في التحيز بالاستقلال فالمراد ان دلالة اخص صفات الجسم ولو سلم فالمتماثلان اذا ساويا
في لوازم الماهية لا يلزم كلاهما ان يكون عائدا الى العوارض

المبحث الرابع في بيان
الدائمة من ان فروع الطول يكون الجسم من اقسام الجواهر الفرد فاختلفوا في ان الجوهر الفرد هل يقبل
التجزي والانقسام المسروقة بها العلم والنظر والاراء مجبون لا شعري وجماعة من قدماء المعتزلة
والكل الباحثون منهم وهي مسألة كون الجسم مشروطة بالبسيط وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يقبل وقوع
جزء على مفصل الجوهر فالكل الاشعري لا يقبلوا من الانقسام وجوز ابو هاشم والقاضي عبد الجبار
ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الجزء المؤلف من الاجزاء دائما فالكل الاشعري وجوز امام الحرمين

وقد

وقد يستدل بها ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الاشعري والاشعري الفرد كذا وكذا
وهل يزيد على الكل على بعضه لا فيضاء محيطا وعاما فيتقسم وامام الخلاف في ان هل شيء سماء الانسان فعال القاضي
لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل شيء لكن لان في المصلح اختلاف جواب وقيل الممكن لا ذاته الانسان الصلحية
وقيل الربع لان الذي يمكن تركيب الجسم منه فلا فرق وهذا قول الاكثرين قال الامام والكل انهم شبهوه بالمكعب لانهم استووا
له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان ينقسم جوهر ستة من جوانب ستة واما يكون ذلك في المكعب وقد يستدل على وجوب الانسان
له بانه سماء فروق فيكون له سماء وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا وكما ساء بانه ان اريد يكون سماء
انه لا يمتد الى غير نهاية فمنوع ولا يلزم احاطة حد معاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهي الى حد لا حد وراءه فمنوع
بل ينتهي النهاية اعني الجزء الذي الذي ينتهي كل سماء ومنها انهم اختلفوا في الاحاطة من الطول والعرض بمعنى ان لا ينصف
بشيء من ذلك والا لكان منقسما فرق وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسن الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة
والحق ما تكلم المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزى جسم لا طول ولا عرض ولا عمق وليس بذي نصف وان
الجسم ما حصل الاعراض وعلى الامتداد ايضا الكل على ان الجزء خطا من المساحة وجعله على ان له حجما ما على ما في المواقف
لا نزيل الانسان ولزوم قول الاجسام بل ربما كان ذلك في الجزء المهر لانه اسم لما له امتداد ومقدار ما يحيط اذا كان في
كان جسما وان اريد ان له مدخلا في الجسمية والمساحة حيث يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في
كلام المعتزلة ان له خطا من المساحة وفي الطول عبد ابن الرومندي والفقيه ابو علي وابو هاشم على ان الاحاطة من الطول لان
مرجعه الى التالف الذي يوجب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفوا فذهب ابو علي الى ان الاحاطة من المساحة
لانها انما صار التالف وذهب ابو هاشم الى ان الاحاطة من المساحة لتحيز الجوهر وهو الموجب لمخالفة عدد الاجسام
امثاله له ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز
ان يتصل بالجسم وفي انه هل يجوز ان يلتقي الاجزاء وفي انه هل يجوز ان يتحرك وفي انه هل يجوز
ان يطرأ الحركة والسكون على الابد وفي انه هل يجوز ان يحله الاعراض كيف وما حصل ذلك مذكورة في المطولات وفي
لا يقال ان سبب كيفيتها الى المعصوم بما عدوان لما لا يحاط به وسيأتي ان شاء الله تعالى في جهد في نقض ذلك الفصل والكلام
شكر مساعيه

واما العالم فذكر الامام ان العالم يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار قابلة للانقسام
الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات تتشابه اوضاعها والمرموز الى الحلاء وقيل
مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع مثلثات ذوات اربع مثلثات والارض مكعبة والهواء
دوبائي مثلثات والماء دوبائي مثلثات والنار دوبائي مثلثات والفلك دوبائي مثلثات ودكر في السماء انهم يقولون
انها مثلثة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الجسم

لم المشهور من الفلاسفة ان العالم يكون الجسم من اجزاء
لا يتجزى كيفية اصغر دون الاجسام واختلاف الامر فيه عند المتكلمين الى العالم الجبار وعند الحكماء الى
اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وقيل يلزم ان يكون بعض تلك الاجزاء اختلاف جسمية الجسم وتكون
عوارض الاجزاء وذواتها الاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية وكلام سيجيء ان شاء الله
واما العالم فذكر من فروع القول بكون الجسم من الجواهر والصور هي بعد الوجود ذكر الجسم وان لم يكن قابلا للانقسام
الا بالفكر كالمثلثات وذكر ان الجسم اعني الامتداد الجوهري كمية عند اولا يختلف حيث يختلف

الا بالعوارض والمخصصات دون الفصول وقد سبق انما يقبل الانفصال الامكاني معنى الى الامكان بل الوجود
من غير اعتبار المخصصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان الارض الماء لا يختلف ولا يختلف وكيف ذكر ما ذكر
الشارح ان جسمية اذا خالف جسمية اخرى بالكم لا خلاف ان مثل هذا يتاتى لو مثل لنا طبيعة فلكية وتلك لنا طبيعة
عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد اتصاف
الطبيعة الفلكية السارية فيها من الطبيعة الاخرى في الخارج خلاف المقدار الذي هو نفس في نفسه شيئا مخصصا ما هو
تكون خطا او سطحا او ليست المقدارية موجودا او الفلكية موجودا اخر بل الخلطة بينهما في المقدارية المحمول عليها ما
مع كل شيء يعرض شيء مقدار هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد
جنسون اما خطا او سطحا فان فصل الاتصال ولا خلاف في ان الجسم جنس لجميع انواع الاجسام واما الكلام في ان
قال الوجود جنس الجوهر فليس يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم الى جاء الى ذكر في اثبات المطلوب ومعلوم ان
الطبيعة الجسمية انما لا تخلو ولا تخلو عليها وهي الجسم الذي يوجد امر منها لا يحصل الا بما يضاف الى من
وهي الجسمية المحصلة في الخارج فكل الكم صح الى بيان نوعيتها لعلم ان اجسامها الى الماء كما ان نفس جهة كمية
كونها من الجسمية او بكل تخصيص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاجسام او ما يقابلها ان يكون
الجسمية جنسية كما جسميات محمولة الكمية بالفصول مكملة لا اعراف في الاوائل كالحيوان او غير ضاما جسمية
كذلك كما لو وجد نعم يرد بعد تسليم ما ذكر من بيان نوعيتها انه لم لا يكون ان يكون من جهة بعض العوارض لفصول الانفصال
الامكاني فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير في الاسارات الى الجواب بان فصول الجسمية للانفصال في اما
بعاما معروف لاجسامها في ذاتها الى الماء فيعتبر اليها حيث كانت نعم انه ليس علة الاجسام لتخصيص الاجسام
بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاجسام لا الاجسام لانه اي مع وجه المنع وقد يقرر فصول الاجسام
بان كل جسم هو بالنظر الى ذاته واحد وقد ان قابل الانفصال الامكاني وان اصبح ذلك لا مزية لذاته
الفلكية او عن كفاية الصغر والصلابة وفي شرح الاسارات ما يشعر بان فصول الانفصال الوهمي كاف في اثبات الماء
او لا بعاد الانفصال مع الانفصال فلا بد من قابل ناف واعترض بان الانفصال الوهمي انما يوجد الانفصال في الوهم دون
الخارج فلا يلزم وجود الفصول في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون
الجسم بحيث يصح حكم الوهم بانه سيصير شيئا وحده دون حد الاخر فكان الكاذب الوهمية بل الصادقة المسبب على الطبيعة
جوهر عرضي بعض الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاك لكن
فصولها وهو تسليم ثبوت الماء في بعض الامر

الكلام في ترويج الفصول بالفصول انها ليست لا يوجد في
بل الفصول لانها جسمية اما ان تكون ذات وضع او لا ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا اما بالاجسام من الجهات
لما علم في تحقيق الكم ذاته لمن ان يوجد جوهر متحيز لا يسمى اصلا لمنزلة السطح او يسمى في جهة دون جهة لمنزلة الخط
السطح وان لم يكن كان جسما او خالي جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للتصور وان لم تكن ذات وضع
ولا مجال يصير محلا للفصول في الكم فعند حلول الفصول اما ان تكون في جميع الاجزاء او لا تكون في جزء اصلا وكلاهما
باطل بالضرورة او تكون في بعض لا جزء وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الفصول الى جميع اجزاء على السواء
فيقبل العلل معها صورة نوعية بعض لا جزء مخصصا فيلزم فيلزم الكلام الى خصوصية ذلك الجزء عن الفصول النوعية
دون سائر الاجزاء لم في بعض هذا الجزء من الاجزاء الى هو الجزء حيث كلية ذلك النوع ولا يرد البعض هذا الجزء
من الارض مثلا حيث يخصص هذا الجزء من جزئية الارض بكونه تكون ذلك سبب صورة سائرة منتشرة لهذا الوضع

والمراد بالوضع هنا كون الجسم بحيث يكون له اجزاء مختلفة الاوضاع كالاجسام

الخفي

لتقتض لهذا الجزء اذا صار جزءا من الهواء ما يتم انفصاله فانه ترك على استعداد الى ان يقع في جزء من الماء ثم الارض وكيف لهذا زمان
ان وكذا الخلاف في وجه اختصاص الماء بالماء من الصور النوعية على ما تفصله من الفرع الخامس فلا يرد البعض ثم توجه
ان يقال لم لا يكون ان يكون للهيولى المحض اوصاف واحوال غير الصورة ولو ضاع بعدها الاختصاص الى الغادر
بعاد على ما ذكر بلا مانع فلا ينافي على اصول القائلين بالهيولى

الرابع اصناع الصور بدون الهيولى
ثم من بيان ذلك وجوه احدها انها لو وجدت محض لكانت مستعدة في ذاتها لقبول جميع صورها فلا ان ما ذات لا يزول
وانها تستلزم قبول انقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الامكاني المستلزم للماء ورد بان لا يلزم ان ما ذات لا ينقض انها
الجزء عن الماء والحلول فيها بل كل منها يكون لامر خارج والتالي اي استلزام قبول الانقسام الوهمي الامكاني وقد مر
الكلام فيه وثانيها ان الصور الجسمية مستلزمة للشكل وهو مستلزم للماء اما الاول فلما سبق من بيان الامتداد والا يعني
بالشكل الاحاطة بمقدار او بمقادير واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن لمشاركة من الماء ولم يكن لها دخل في ذلك
فاما ان يكون لخصوص الطبيعة الامتداد وحينئذ يستلزم تساوي الاجسام في الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف
المقادير والاشكال على الاتصال والانفصال وعلى قبول الانفصال وقد سبق ان الاتصال بدون الماء محال واعترض بوجهين
احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد يختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في مقدار مقادير الشمعة واشكالها مع ان
امتداداتها كما انها وان اريد ان امكان الانفصال الوهمي مستلزم لامكان الانفكاك المجوز الى الماء على ما قرر كان نافي المقدمة
مصدرة كما في البيان وهو وان لم يكن ما دخلا في العرض لكن الاكتفاء في اسبقية ذات الماء سيما اذا كان بعض المقدمات
المصدرة في غاية الخفاء الشامل لا يعاد وثانيها البعض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الشكل والحركة
واحد مع ان الحركة ليس على شكل الكلي ومقدار واحد عن الاول وهو جهة احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني
الانفصال الكامن في شكلات لا يحصل ما او بمجرد الانفعال الكامن السمو وكل منهما مستلزم للماء على ما سبق من بيان الانفصال
والانفعال مع ما عليهما من الاشكال والاجسام في ان مدار كونه بالقابل الظاهر بعد الوهم مشتمل على اسبقية الى الامكان الانفعال
لازم قطعا فلا معنى لعدم الانفصال الذي وجعل اللازم احدهما والا يمنع ان يحمل على هذا المعنى بيان شرح الاسارات حيث قال
بعد الاعتراض ليس بمقادير في الفرض لانا لم نجعل لزوم المحال معتبرا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
وانما معتبرا لانه يتسبب لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال فان سبب كلا اللزومين فذاك ولا الاخلاف في لزوم
الانفعال وهو كاف في لزوم الماء وثانيها ان ليس المراد انفصال الجسم في نفسه بل الانفصال الاجسام بعضها عن بعض لبعض
الانفصال الخاص شاء الانفصال فان هذا هو المجوز الى الماء لا يجوز الشامل ولا افراد والسبب على هذا المعنى يعرضوا بالانفصال
الانفصال والاتصال دخل الانفصال الاجسام بعضها بعض واختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال في شرح
الاسارات ان المتفاوت في الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض وانفصال بعضها بعض وذلك مستلزم للماء
والاتاج على هذا الطريق الى الضعف بناء على انهم يتوا ثبوت الماء على امكان الانفصال والانفعال في الجسم في نفسه حتى لو لم
يوجد الاجسام واحد كان كذلك لا الانفصال والانفعال فيما بين الاجسام وان جعلوا امكان الانفصال فيما بين كل جسم حتى
الفلكي والعنصري في الطبيعة الجسمية لما لا يسمع بل الى الطريق الانفعال فيما بالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية
والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد ان يكون فيه من الانفعال المتقدم للماء واجيب عن البعض ايضا بوجهين
احدهما ان سلمنا ان يعلل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الانفصال والانفعال وجود اختلاف الشكل والمقدار فيما
بالنظر الى الجزء الى اختلاف وان كان القابل واحدا هو الصور النوعية بخلاف الصور الجسمية اذا فرضناها

واحد فرضنا ما يحصل عن الماء فاذا لا يصور فيها ذلك لان حصول الكرة بالانضمام والكلية بالالتئام من احوال الماء وانما
لم يسكل ما نعا هو الكرة فانه لا حصل للكل ولكن السكل والمقدار اصبح بالصورة حصول الجزء ما دام الكرة جزءا
كلا والا يصور دخل في الصور الحاصل عن الماء وبعد اعادة الى الاول الا ان يرد عليه ان الكرة وان امتنع كونها
مقدار الكل لا يمتنع كونها على سكله كتدوير الفلك وجاها والمقصود ما يتعين به السكل والمقدار اسطرادا
ان الكرة لئن لزوم كون الكرة على سكل الكل صورة امتناع كونه لجميع احوال الكل وبعد الكاف في دفع التعلق على من
عدم التعدد في العاقل والعاقل يجوز ان يكون سكل الكرة والكل واحدا بالشخص ولا خفاء في ان الكرة يمنع ذلك
الرابع قد تقدم امتناع كل من الهيولى والصور بدون الاخرى فاصبح الى بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهيولى
نسبتها الى الصور لا يعقلها وتبقى محفوظة بصور متوارد كالشمع يعقل بدعائم بزال واحد ودعائم اخرى يعم قد يلزم
واحد لا يسبات فارجعنا في الفلك والصور تحتاج في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها لما علم من ان سكلها
تكون بالماء وما يتبعها من العوارض وليس الصور علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها معارضة لها وصادة
عن الهيولى اعني السابق والسكل السابق للماء ولكونها جائز الزوال الى صور اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل
المعين الا يكون علة شاء الا بعينه وليس الهيولى علة للصور لما مر عدم من ان العاقل لا يكون قابلا ومن ان الهيولى
بالفعل لا بالصور فتكون محتاجة اليها في الوجود مناقض غيرنا ولا يرد قابلة الصور غير مساعدة فلا تكون علة لسبق هذا العدم
وان اعتبر اليها ما بعد الاولوية لم يكن للهيولى من الصور الا الكل ان سبق تعلق الهيولى بالصور وامتناع علة احدهما
للاخرى ووجوب تقدم الصور على الهيولى من حيث ان صور ما واخرجها عنها من حيث صور مستحقة على وجه يدفع
ما سبق من الاشكالات غير جدا والمتاخرون قد بذلوا في المجهود وبلغوا مداه ولكن علمنا فيه خبرا الاوردناه
الخامس مبادي الهيولى والصور اثبات صورة نوعية من مبادي اختلاف الانواع بالاثار وبيانه ان الاجسام
ان الاجسام اثار مختلفة كتسوية الاشكال والاجسام سهولة كما في الماء او تعسر كما في الارض او امتناع عن ذلك كما في الفلك
وكالاختصاص بالماء عن كيفيات من الاشكال والاشكال وفيها وليس ذلك لمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر
ولا امر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام في اثار الاجسام معلوم للخلف فيتعين ان يكون امور مختلفة
ويجب ان يكون صورة لا اعراضا لانا نقول ان الكلام في اثبات الاعراض مسلم ولان نوع الاجسام
موقوف على الاختلاف بتلك الامور ومن الكلام بعينه يكون بالعرض واعترض بان الموجود الذي يحتاج في اختصاص كل
جسم بالاخر من الصور ومن الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصور مثلا لو كان لاجل صور اخرى فاما ان يكون دخل
على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة الى نهاية او على طريق المسابقة بان يستند الصورة الحاصلة في
الحال الى صورة سابقة عليها فيتسلسل لا يحتاج لكن ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاحتاج ما زعمه
طريق المسابقة ويمنع مبادي الاعراض لانها مستندة الى مبادي موجودة في الاجسام بعدها عدد الانا بالتشريح وجهة احدها
ان الى السمن بانها بعود بارد اقلوا ان في جسم الماء سنا كمونا لذات عدد ملاقاة النار لما كان كذلك عملا
الثانية فانها ادارات الى الهواء لا تعود بالطبع فيتبين ان كيفيات العناصر تكثر جدا فيها عدد لا صراح ولا امر
سوى الصور لما سبق في بحث المزاج وايضا خبر بان هذا الامر لو ثبت ان تلك عرض كذلك اي يجب تعود بعد الزوال
ويتكثر عدد لا صراح ولا يجوز ان يكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور معلومة من الاعراض مستندة كل منها الى عرض
ويتكثر الى غير النهاية كالصور وايضا قال الامام في موضع اخر ان الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من اسباب

والتشريح وغيرها الى امور موجودة في الجسم واما انها صور لا اعراض فلا بل لا يجوز عندها انها من قبيل الاعراض والحاصل
ان الاشياء تعارف الصور على الاختلاف لا يمنع تعارف الاعراض التي يستند اليها ما هو موجود بعد الزوال فيكون
كل شيء بعد الاخر وبرجع اختلافها الى اختلاف لا يستند اليه وان كان المقدار واحدا وقد يقال
كيف يعلم بالصور ان مبادي اثار صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والسرعة للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى
والصور الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادي تلك الاثار ولا خفاء في ان الاجسام انما تختلف
اثارها المختصة بنوع نوع فيستوفيها وكمالها انما تكون باعتبار تلك المبادي فتكون صورة لا اعراضا فالاجسام
تكون بالعرض وح يندفع ما يقال لك الاكثر ان تكون تلك الاثار مستندة الى العاقل المختار او تكون لبعض العاقل
خصوصية بالنسبة الى بعض الاجسام دون بعض او تكون اختلاف الاثار على المعارف كيف اختلاف تسخين الماء
الاجسام وسيولتها وبعد التطهير انه تكفي في اثبات الصور السوعية ان يقال نحن نعلم باختلاف تسخين الماء
وانما يتبع الاستدلال في الماء والصور الجسمية فلا بد من اختلاف بعموم جوهري يسمى الصور السوعية ويرد
على الشريف بعد تسليم اختلاف الاجسام بالجسمية وكون الاثار صادرة عنها وكون تسويتها بالجسمية
وكذا صورتها الجسمية الا انه لزوم كون مادة الاختلاف جوهرا حالا في الهيولى لتكون صورة ولا الاكثر ان تكون عرضا فانا
ما نجد جوهرا الا بالجسم نفسه لتندفع بان العرض الحال في الجسم معلوم بما هو عليه فلا تكون معلومة له بعد ما علمه
او تكون جوهرا لم يحال في ماء فلا تكون صورة وتكون الاجسام قابلة فيما بعد وبين الاخر فرض على وجه اخر غير الحلول
وتكون ان اثبات الصور التي هي مسماة السوعية غير وان الذي يعلم قطعا بدون الماء والنار مثلا مختلفان بالجسمية
مع الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان الكل في كل منهما جوهر الا يختلف بالجسمية بل الماء
والنار كذلك حالا في الاول هو الصور الجسمية والاخر يختلف بالجسمية حالا وايضا هو الصور النوعية ويتكرر
في سائر مراتب المزاج العناصر الى ان ينتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فتكون في مادة هو امر كسي
من صور العناصر ومن الاخلاط ومن الاعضاء واخرها صورة نوعية انسانية حالة عن النفس الناطقة المفارقة
فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء المتشابهة انما يوجد من الاجزاء الكاملة فلا بد في اختلاف انواع
الجسم الواحد من صور الجملة الجسمية من ما فيه النفس ليس بمسلم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا
مستقلة من جنس الجوهر والان الجوهر الكاملة مادة ولا صورة كالنفس الناطقة والهيولى الاولى الجسمية
ووقع في دنياجة اختلاف التصريح بانه يعرف بان تحمل الصور الانسانية كذا في عالم الامر اي المجردات
وكانه اراد انها الغاية قوة من الكمال واعدادها البدن لتعلق النفس بسببه بالمجردات
وان كانت حالة في الماء واراد تكونها من عالم الامر ان وجودها دفعي لا كالهيولى وما لها من الاطوار
في مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده
بقوله ونزل الروح من امري فتكذيبه بتصريحه بانها تستكمل باستعداد البدن لتعلق النفس وان النفس
مبدأ لوجودها

المبحث الخامس بعد الفراغ من بيان جسمية الجسم احد من بيان

احتاج فيها ان الاجسام متماثلة اي متحدة الجسمية واما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبنى عليه

كثير من هؤلاء الاسلام كانبات العادة والمختار وكسر احوال النفس والمعاد فان اختصاص كل جسم بالمعاد
المعين لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء واما جار على كل جسم ما يجوز على
كالنور على النار والكرة على السماء من جواز ما يعلم من المجرب واحوال العامة ومن هذا لا يلزم
التعليم على ان الاجزاء الجسم ليست من الجواهر الفردة وانها مما لا يتصور فيها اختلاف جسم
والا لتعين كيف اختلف مما لك الجواهر الفردة واما مما لا يتصور فيها اختلاف جسم
وقد يستدل بان الاجسام متساوية في الجسمية وقبول الاعراض والكل من خصائص صفات النفس وبان الجسم
منقسم الى الكلي والعنصري والهامي من الاجسام وهو ذو الجسم مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها
بعض على بعد من الاسوار من الاعراض ولو في نفسها لما كان كذلك والكل صعيف ومن فاصل الكلي من
ان الارواح مما لها اجادها في معلوم الجسم وان كانت من انواعا مختلفة عند رحمه محمد مستدل بان الكل
على ما يدل الجسم على اختلاف مقاديرها بهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلا يكون الكل على
ما له فان المختلفات اذ جمعت في عدد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو العالم الاجساد
الثلاثة او المسلم عليها فيعم الكسي والعنصر ومنشاء هذا الوهم استبعاد ان يدخل عالم الكبير
الى الصغير والنار جسمه واحد لا يختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان
ولم يسمع بتاع في ان الجسم جسم بعدم مال وقبول الانقسام مما لا يتهما لمخالفة ذاتها اي موجب مخالف
للاختلاف المفهوم من الحد ومنها ان من احكام الاجسام انها قد رمانية والجزء لكم
الضرورة يعني انا نعلم بالضرورة ان الاجسام متساوية وبعضها واحد اسامي يعنيها الى كانت من مرتبة
فالاندوارث بل ان كان كمي العوارض والصفات لا يعني ان الحس يساعد لها فقد يعود الاعراض ما يكون
ان يكون بحيث لا مال لها من الاعراض وقد نفهم من البعاد الدوام واسماع العنا وعلة تحمل ما مال الجسم
ان الضرورة قاضية بتساوي الاجسام وسيأتي بان غاية ما يعرفها العوف والاجسام وهو لا يوجب الاختلاف
وانه غير بان دعوى الضرورة في ذلك غاية السفاهة وقد صرح بجوازه في بحث الجواهر وقد استدل
على جواز العدم بان ما كذوب فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاء الاول كذلك الثاني
وبان الامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا الاستدلال
الاسماع بالنظر على ما هو السابق فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا وليس احدهما
وكلاهما العلة والحاصل ان الكلام لا يتم الا بالنظر في السبق للمناقشة على رأي ارسطو ولا مكان الاستدلال
ولا يدير ولا الاولية كما في القدماء الزمانية دون الذاتية على رأي الفلاسفة وقد يستدل بحدوث
كل من ما لكل وجه وكل من علمها فان وغير ذلك من العدمات مع العلم بان الاملاك والعناصر
فلا جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصورة في الشاهد واجزاء مركبة لغير الفرد فلا
والصور لا يتصور الا بالعدام وهي اجيب بعض ان ما جاء تحت من عدم بعد
الاعراض من انها لو بعث لا يبقى فناؤها لما جاز بالاجسام ايضا على ما سوى اعتبر النظام
فيام الاول على فيها فالتزم انها لا يبقى زمانين فزاد محمد بعد الاعمال كالاعراض ولا يلزم

ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يحدث ان يوجد فيه الحركة او السكون ولا اجتماع او الافتراق مع التصريح واختلفوا في الزمان
هل هو من الزمان ومتكثر بالعدد بتكثر الحركة او سكون او اجتماع او افتراق على تقدير ما انه عند هذا الاول الكلام
الحد على تقدير يصح الرد على القائل بالتسلسل الكل وعلى التقدير الثاني والقائل بكون الزمان وكذا الحيز جزءا
الشيء لا يوجد بدون الشيء ضرورة وتخصص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها حاملة لها فهما من لوازم الحاملة
بدون الاعراض لزم وجود الصرف المتخصص وهو محال لا يقال العموم على مساق الحكم بدون اخذ الصدق من كل فرد
البعض كما في التخصيص نعم عند عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف عند فانه ربما منع امساق خلو الحيز
عن الحركة والسكون بل الحركة وكذا في الزمان الثاني والثالث وعند الاجتماع والافتراق بل ربما يكون دليل على تقدير تحقق
اخر فيحتاج في التعميم الى قياس حاصل الاختلاف ليس الا ان على ما يعبر اعني الاجزاء الكاملة بعض الاجزاء
البعض بعمل الدليل في جميع الاعراض ويرد ان اتصاف الجوهر بالعرض بالذات واما العاملة او سببه
منها الى جميع الاعراض ويلزم زمان على السورة والجواب منع التعدي واضح العاملون بجواز خلو الحيز عن الصدق
في الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان الباري تع مضطرا عند خلو الحيز الى خلق العرض وهو ينافي مذهب الفلاسفة
ان عدم الفعل على الحال كوجوده للزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثاني انه لو لم يجز خلو الحيز
والاجزاء لما جاز ان يخلق الله تع جسما والاجسام تحت الزمان واللازم منتفي البطلان الثالث انه لو لم يجز خلق
عن جميع الاكوان لما وقع وقد وقع كالنور الاعالي لانه خلق عن الكون بل عاينه عدم الاحساس به لا ما يقول عدم الاحساس
لا ينافي بقاءه لاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة اسباب الاحساس وجود
فلما وقع هذا الاثبات يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا اجسام شاخصة واصوات عالية ولا يدركها الانسان وقد قال
السفسطة عند كون الاعدام

وفيه انها مسامحة لا يعاد جعل هذا من اقسام الاجسام بطريق الاثبات
البعد الحسي هو المتحقق بالانواع خلافا للكلاء ونقل الصول بالاسامي الاتفاق وعن حكماء الهند وجمع من المعتزلة وان الجواهر
من الجواهر والمشهور ارادة الاول يدل على ارادة الثاني ان المسامحة ونفوس الظاهر من الحس واما اعتبر حركة الكرة لان
المتبادر من الجواز الى المسامحة مثال من عادة الوضوح لا يوجد فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى جواز التخلل
ان الاجسام فاذا فرض امتداد حالا الى نهاية المسامحة كلا فيها واما اعتبر السطح بحسب الوهم لان موجودا بالفعل
لازم حالم متقطع الكل بالفعل وهما اورد وما من يعتبر السوال اشارة الى ما في اعتراضات ورد عليه منها منع لزوم
اول سطح المسامحة مستدلا بما ذكر ما في بيان استحالة اللازم ويرد ان على تقدير لا يساوي البعد لا يلزم اول سطح
المسامحة لان الحركة والزاوية تنقسمان الى نهاية فيصل كل مسامحة مسامحة الى نهاية اول والاجتماع ان امتداد
على اللازم بان المسامحة حصلت بعد حالم يكن فيكون لها اول بالضرورة ليس بوجه لان يجعل معارضة في المقدم فيه
البعض حصل قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي فانه يوضح ما ذكر الصحيح فيه لا يستدلال على اللازم بما ذكر
في بيان استحالة اللازم وساق من الكلام بان هذا لا يتم اللازم لان اللزوم محال فجاز ان يستلزم النقيض مثلا
لو وجد عدم مسامحة مع العرض المذكور لزم سبق اول سطح المسامحة لما ذكرنا وعدم سبقه لما ذكرنا على انه يمكن ان
يقال لو وجد البعد مع العرض المذكور لما كان متصلا اول سطح المسامحة او لا يتصل فكلاهما محال لما ذكر صح

الاحتياج فان قيل حدوث المسامحة لا يتحقق الا ان يكون لها مدة بحسب الزمان فمن لزوم المدة بحسب
المسافة اعني اول سطح المسامحة فلما صح ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم تكن
لها اول لم يكن الحركة اول فلم يكن الزمان اول ومن هنا ان الحال الثاني على تقدير لا يتناهى البعد مع العرض
المذكور وهو لا يستلزم استحالة الانتهاء الى البعد لجواز ان يكون باشتمال المجموع وجواز ان يتعلق بالفرض
الامكان ما فرض والامكان لا جامع مع البعد الغير المتناهي وما ذكر في بيانه بطلان انتهاء الحركة والزاوية
الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما نفرض من الهندسات صحيحة كما يجري
الحساب لكونها على ما عرفت العقل بحيث لا يمنع الامكان والبعد الاتم فيها اختلاف الراء وان الكاذب
من الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات ما كحكم المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واما العارض
الامام بان هذا الاتيان مغلوب لانه لما كان المسامحة الكل سطح بعد المسامحة لما جعله فيه لزم عدم تناهي
الابعاد وبناء على ما في المطالب العالية ان العلم بالعرض من الخطوط المستقيمة يتصور العالم اعني الخط الكار
المركز الواصل بين طرفيه فاذا فرضنا قطرها الدائرة المحورة الى مسامحة حدث زاوية قائمة للقسمة
والاحالة تكون الكل الخارج على بعضها مسامحا لسطحه فوق الحرف المحدود ويكون مثال ابعاد تعرض فيها
سطحه الى نهاية فجواز ان يتوهم الوهميات الصرفة الى لا يصدقها العقل الفلسفي والى العالم خلاء او ملاء
لعدم الكل او يتهم السطح فيه وما ذكر الامام من ان خارج العقل شاهد مسامحة كحرف هذا الكلام السفي وقوله
خارج العالم وان الامكان مكان من الضروريات مكان يعني

التاسع انه الزمان

السلم وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم الامكان عدم الحضور بين حاضرين وهو محال وجه اللزوم على
ما نقل عن الشفاء انا نفرض مسطحة خطين كساقي مثلث والاخفاء من انها كلما تزداد البعد بينهما
فلو امتد الى غير النهاية واعترض عليه ان سنا ان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية لعل الاتم
الى بعد لا يكون بعده بعد ازيد منه وهو ليس محال وانما المحال وجود بعد منهما عند كل الى غير النهاية وهو
ليس بلازم وهو ان ما نقل من تعطيل معاملة من الحكم المفروض خطا والتسليم بالبعد الاصلي والامتداد
الحكم في بالامتداد الاصلي فيكون من يزيد الابعاد بحسب يزيد الامتداد لزم من عدم تناهي الامتداد وجود
زيادات على البعد الاصلي غير متناهية لان نسبة زيادات البعد على البعد الاصلي نسبة زيادات الامتداد
على الامتداد الاصلي واذا كان متساوي الزيادات فلنفرض ما كذلك ويكون كل زيادة مع المزيد عليه
موجودة من بعد لزم وجود بعد مساو لكل الزيادات المساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل
زيادة مع المزيد عليه ولزوم كونه غير متناهي لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية موجب
عدم تناهي المقدار المشتمل عليها كما في الفروض او كما في امتداد الامتداد واذا فرض الزيادات متساوية اقترانا
كما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما يتهيأ الى الاجزاء الغير المتناهية بالفعل فلا يلزم وجود

وجود البعد الغير المتناهي لو لا الخلاء واما على تقدير الخلاء فلا شك في ان الزيادة ممكنة وزيادة ما لا يتناهى
الجزء ولما كان في هذا البرهان يتوقف على كون الاستقامة عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناهي
ونظر بعض صاحب الاشراق في بعض مقدمات البرهان بانا نفرض بعدا متناهيا ثم نزيد عليه زيادة اخرى
فلو امتد الى غير النهاية كان ما منها غير متناهي ضرورة ان المتناهي لا يتكرر مساويا للغير وعلى قدر هذا
اللزوم واضح لا يمكن منعه الا بالمكابرة حتى لما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض
زيادة بعد الخطي ثلثي ما فيه واللزوم مساوي الزيادة وسي الخطي الزائد اصل مركز يخطي متناهي
مرتين في المنتهى واللزوم كون زيادة مساوية لما ليس بمتناهي لا يكون كل من الزيادة وسي ثلثي ما فيه ولزم من مساواة
زيادة المنتهى مساوي الاصلاء كل ذلك لما منه اقليدس ويلزم من عدم تناهي الخطي عدم تناهي الخطوط
وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون الزيادة بعد الخطي ثلثي ما فيه فاضرب البرهان الى
ويعرض انا نخرج من مركز مسدس كالمرسوم مثلا سته خطوط فانه له الى سته اقسام متساوية فتكون
كل ضلع الزوايا الست ثلثي ما فيه وكذا الكل من الزيادة وسي الخطي الزائد اصل مركز يخطي متناهي
سطح ضلعين متعين كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من عدم الخطي الى غير النهاية ومن عدم
تناهي الزيادة مساوي الزوايا والاضلاع وجود كون زيادة بعد الخطوط الستة اقل من الضلعين واكثر منه
مشغول بالهندسة والعروض على هذه الاسباب بانا لا نسلم زيادة الابعاد ولا تساوي ما يكون
الى غير النهاية لا ووجوده معه وبعد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان متناهي بعد هو اخر الابعاد
مساوي الخطي المنتهي ما ساوا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانطباقهما وتداخلهما فيكون ابعاد المتناهي
بعد تكرر مضاف على المطلوب ولو سلم فانما يلزم من الجمع المفروض وهو لا يسلم لم يسمى الا متناهي الخطي
والجواب انه لما لزم مساوي اضلاع مثلث المثلث كان لزوم عدم تناهي ما يمد على بعد لا متناهي
مساوية ظاهر لا يمكن منعه واما السند فلا لانه لما لزم مساواة العامل للمساوي وكان مساوية
لاحصار تناهي حاصرين لزم تناهي المساوي على تقدير لا تناهيهما فيكون اللا متناهي محالا وحاصله ان المتناهي
العامل ليس موقوفا على تناهي المساوي حتى يكون الحصار ملزم مسلم ما لا يلزم الخلف ويتوقف على انه لو كان
المساوي غير متناهي لزم تساوي ما يمد مساوية لها ما ذكرنا من الدليل لكن العامل لا يكون الا مساوية
ضرورة الحصار تناهي حاصرين فيلزم تناهي المساوي لان المتناهي لا يكون مساويا للغير المتناهي وقد فرض انه
غير متناهي هذا واما كون المحال ناشئا من لا تناهي الخطي فلا يعلم الضرورة بامكان ما عدا ان يلزم الخلاف
الثالث بعد برهان التطبيق ويعترض انه لو وجد بعد غير متناهي يفرض بقيتان
خارج منه لم يخلو من البعد التام والناقص فاما ان يقع مارا بكل دائرة من التام دائرة من الناقص وهو محال
لامتناع تساوي الزائد والناقص بل يكون الكل او لا يقع ولا يمكن ذلك بانطباق الناقص وتلزم

امتناع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد مر ابطال التسلسل فاعلم ان هذا البرهان مبني على مقدمات ولا يخلو عن
ومن هذا ان برهان المتناهي على ان الجزء من الفرد يمتنع انقسامه الكثير والزاوية الى غير النهاية وقسمي
البرهان السلمي على ان تكون الابعاد المتناهية في نوع واحد مساوي الملك لا الى النهاية بل الى الوسع لا يتعدى فرض
الابعاد في جميع الجهات فكان كل واحد من المتناهي مساوية على الخروج التام العالمي لا تساوي الابعاد من جميع الجهات
على مقدار ما فيه مسمى الاثنان المتساوي ابطال التسلسل على تقدير الوهم على التطبيق وعلى استقامة ذراع
بالذراع المتساوي وعلى تقدير ما فيه وضع ويرد عليه ان بعض السطوح الزائدة عدد الاعداد وحركات الافلاك
وقد كتب الوجه الى وجه الاستدلال على تناهي الابعاد معروف في الهداية السلام واستعانة
بيرهان ابطال التسلسل انا وجه الصرف في السلمي بعد سبعين واما في المتناهي فوجهان احدهما برهان التطبيق ومعرب
انه لو امكن لا تناهي الابعاد لا يخلو ان يفرض مركزا فخط مستقيما ملاقيا له فيخرج خط اخر غير متناهي وان يتحرك
بالمركز على نقطة من الصورة يقطع الخط الخارج من مركزه بعد المسافة متساوية مع الاولى وذلك محال لسبق بعد على تطبيق
احد الخطين على الاخر وهو لا يتصور الا بتطبيق الخطوط احد الخطين وقد فرضا غير متناهيين هذا خلف وعلى منع امكان
حركة الخط الغير المتناهي سماكة يعني من المقابلة الى المتساوية الى الكواكب واورد ابو البركات هذا المنع على برهان
المتناهي وتبعه صاحب الاشراق في الطارحات ولا يظهر له وجه لان المعروف من حال الخط المركز ومتساوية وبينهما
بعد الموازاة وهو ان يفرض خطا مركزا متساويا لخط الغير المتناهي ثم يوازيه بحركة الخط ملاقيا المتناهية الى الخط الغير
المتناهي على طريقة المتناهية وهو محال لان الكل يطبق بعض كثير فالمتناهية تساويها بعد المتناهية واما على برهان
التطبيق فلان الابعاد الغير المتناهية اذ يمكن تطبيق بعض التطبيق على الاخر فيكون متساوي الكل لانه لا يزيد على الكل
الا بعد او يقال الابعاد الاربع متوسطة في الوضع فيطبق مثلثاتها وبعدها فان لم تساوي يكون المضاف وان تساويا
لزم وجود ذراع له بعد لا مثله لان المبدأ مثله وايضا اذا تساويا وقعت قبله الاولى مارا بعد الثالث ومثله الثالث بعد
الثالث ويتكرر الى غير النهاية فيبقى مثله بلا بعد فيكون المضاف وايضا الاول مثله بلا بعد فلو كان كل ما عدا مثله
لكل ما عدا مثله وبعده فالزم مثله بلا بعد ترجيح المخالف بوجه فان قيل الاولان لا يتساويان لان
وراء العالم امر الخلاء ما من غير دليل على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دليل على انه غير متناهي فلنا نعم ان يطلان رأي من
انه عدم محض لم يدل على ان العالم المطلوب يصير بعدما معلومة بل لان ما لا طرف العالم لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسما
وجسما وهو فوق بعد بلا واسطة الخلاء يعني انه جسم ولا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت الامر وراءه
ليس عدما محضا جعل الجسم فانه يحتمل متناهيا لا بعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد ووجه ان الطرف
الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى المركز والاشارة جهة لانها موصوف ومن ذوات الاضلاع لانها تقصد
المركز الحصول فيه ومنتهى الاشارة الى الجسم والمعدوم او المجرد يمنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا الخلاف الحركة
في الكيف الحركة الى جسم مطلق الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلا يحتمل بل يمنع ان يكون موجودا
لا يمنع تحصيل الى فيه لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولا وقربا لا ان معنى التحرك في جهة كذا
التحرك من سمت مبادي الى ذلك لان كلام المتحرك والحركة متعلق بالجهة حسية لا في متعلق بالجهة لا تعلق الانسان

[illegible] ما يأخذ الحركة والإنسان إذا نقل الجسم إلى جزء مثلا فالمكان الذي يلي المتحرك إما أن لا يتجاوز المتحرك
أو أو خلى الله فيكون هو الجهة من غير مدخل للجهة إذا فرض إما أن يتجاوز فيكون المتحرك إما حركة عن الجهة بأجمعها
لا أول فيعطي وإما إلى الجهة بها التقاطع الأمثال بل في الجهة لا يتجاوز المتحرك من الجسم إلى الجسم لا يمكن أن يكون من جهة أو
جهة ويعود المحدود للقطع بأن الجهة هي مقصد المتحرك لا المسافة التي يقطع بالحركة وهذا يدل على أنها لا تنقسم
الانقسام من يأخذ الحركة والإنسان وهو كاف في إثبات المطلوب في مسائل وقوع التقسيم لو الحركة فيها ولا يدل
على أنها لا تنقسم الانقسام إصلاحي لا تكون لا تنقسم بل يأخذ بالحركة فيكون أو سطحا بين الكلام في أن طرف كل امتداد
ومنتهى بل الإنسان جهة حتى يكون جهات كل جسم إلى طرف امتداده فيكون على سطحه ثم الجهة نهاية جميع الامتدادات
جميع الاستدارات حتى لا تكون الأعلى سطح عدد الجهات لكن هو الكتاب ثم إنها إلى الجهات غير محصورة بأجزاء
عدد لجواز فرض امتداد آخر مساوية العدد في جسم واحد بل بالعكس إلى نقطة واحدة لأن إنها المشهور أنها
ست وسبب الشهرة أمران أحدهما خاص وهو أنه يمكن أن يفرض في كل جسم امتداد ثلاثة متقاطعة والكل بعد فيكون
فيكون الكل ست جهات وثانيهما عام وهو اعتبار حال الإنسان فيما له من الرأس والقدم فيحسبها الفوق
والتحت ومن البطن والظهر فيحسبها القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يداه فيحسبها اليمين والشمال
أضعف ومن اليسرى فيحسبها اليمين والشمال وغيره كثير في سائر الجسم إنما يعتبر الجانب والمناسبة فكان في دوائر
الأربع الفوق والتحت فالفوق الظهر والبطن والقدام والخلف فالفوق الرأس والذنب وليس شيء من هذه اعتبارات
يصح انحصار الجهات في الست والخمس منها إلى من الجهات جهة العلو وهو ما يلي رأس الإنسان
بالطبع والسفل وهو ما يلي قدمه بالطبع حتى لا يبعد أن أصلا وثلاثة أربعة المسافة وضعه يبعد أن يبعد الإنسان
كالمتوجه إلى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم إذا توجه إلى المغرب يبعد
المغرب قدامه والمشرق خلفه واليسار يمينه والجنوب يساره بخلاف ما إذا صار الإنسان منكوسا فإذا نصر ما يلي
رجله يحاذي ما يلي رأسه فوقا ما يلي نصر رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت كالهما فيشبهان الجانبان
على الخرق قطرين الأرض يكون رأس كل منهما فوق ورجلها تحت والعلو لا يلزم أن يكون بالإضافة إلى
السفل يرتفع ما يسفل إلى كثير من الأجسام وهو أن الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما إلا بالقياس
إلى الآخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق أن الإضافة إنما هي في الفوق وفي الفوق وكذا البواقي وإنما
الجهات معتبرة منطقان في العقل بل في الوجود كما في الأرض فإنه لا يمكن لها إلا بالوهم فإن جميع الأطراف امتداداتها
المتعلقة إلى السماء فلها الفوق وهو ومنها أي من أحكام الجسم أنها محدودة بالزمان والأحوال
المكان فيها مثلا الأول حدوث الأجسام بتدبيرها وصفاتها والله وجب أن يكون الله مريد العلم وعدم والباقي
قدمها كالكل والله وجب أن يكون وسعه وبعض بالصنعة ما يتم الصنوع والأغراض ويفصل مذهبهم أن الأجسام
الفلكية قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الصور الكلية وأصل الحركة والوضع بمعنى أنها متحركة حركة واحدة
متصلة من الأزل إلى الأبد لأن كل حركة يعرض من حركاتها فهي مسبوقة بأخرى فيكون حادثة وكذا الوضع والتغير
قديمة لموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى أنها لم تزل تتغير أما لكن حصول هذه النار
أو الهواء أو الماء أو الأرض لا يلزم أن يكون قديمة لما سبق من تعاقب الكون والفساد والثالث قديمة وأنها

فالقائل بحركة الافلاك ازلا ابدا يقول انه لا يعدم زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة وهذا يقتضي كون مادة الحركة ازلية وح
يرد التمسك على الفلاسفة بالتمسك بالتناهي لانه لم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متعاقبة متلاحقة
بمعنى انه متى تعاقبت الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات الافلاك وفاعلها اعني الاباء
البرهان على امتناع ان تكون مادة الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان ازلية مادة المسبوقة ضرورة والمسبوقة من لوازم
مادة الحركة وجنسها لكونها عبارة عن السير من حال الى حال ومتى اللازم منافي للملزوم ضرورة وثانيهما ان مادة
الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في ازل الزمان لكان شيء من جزئياتها ازليا ولا يخفى بطلانه اما حس الحركة الازلية
بك بالاتفاق وثانيهما ان يقول على امتناع تعاقب الحوادث في الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما الطريق التطبيق
وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن الى اخر من يوم الطوفان كل منها الى الآن فانه لم يطبق بينها بحسب
فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا اما لان سطحا متساويا الشكل والحجم اولا
فيستلزم الطوفان ويلزم انتهاء الزائد الى الناقص لا بالاول عليها الا بعد حساب وثانيهما الطريق التكافؤ وهو ان يفرض سلسلة
من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سلسلة سابقة على حادث اخر فلا يخلو اما ان تتضايف
السابقة والمسبوقة وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان يتساوى السلسلة على سابق غير مسبوق وهو السبب وتوجد
اخرى ان يفرض سلسلة من المسبوقة واخرى من السابقة ثم يطبق بينهما فيقع مسبوقة الاخرى بازاء سابقة ما موجودة فيلزم
الانتهاء الى السابقة دون المسبوقة فيحصل التضايف وقد يذكر لبيان امتناع تعاقب الحوادث
الى بداية ونهاية وجه اخر هو انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل واحد من اسود
كان الكل اسود ضرورة وقد يمنع كلية هذا الحكم لانه يرى الكل يحس موجود وبعض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث
الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى حالا متناهية اكثر من دورات ايام يوم الطوفان ودورات
الشمس اكثر من دورات رحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان
معنى نقصان الشيء من الشيء ان يكون بحيث لا ينقص منه شيء في مقابلة ما يزيد منه متناهي النقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث
لم يرد عليه الا بعدد متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى منع الثانية واما لو صح لقيل بكل الزيادة والنقصان في الحادث المتناهي
والا فمعنى الزيادة والنقصان هنا لا يكون بحصول في احدى الجانبين شيء لم يحصل في الاخر وهو لا يوجب الا تعاقب الحادث
مرات لا عدادها ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع الانتهاء الى الآن حالا متناهي لا ينقضي ضرورة
واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه
من الحادث الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما يوجد من جهة حادث مسبوق بالعدم اما الاول فلما
تقدم واما الصغرى فلان كل جزء من الحركة مهيأ على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير مقارنة لاجزائه ولا شيء
من الاثر الموجب لامتناع اسناد المعلول مع بقاء علة الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت
الحركة اثرا له لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث اسناد الحركات
الى الموجب العدم ايضا ورد بمنع كبرى حادث فقط لانه لا يلزم تعاقب حوادث غير متناهية تكون حدوث الاخر منها
مسبوقا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض لا يخلو من ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلا تكون ازلية ضرورة مسبوق العدم
عليها او لا تكون مسبوقة باخرى بل يحصل حركة لا حركة قبلها فتكون الحركة بداية وهو المطلوب ورد بانا نختار الاول

ولا نسلم الاحداث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث
اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بالعدم لانه ازلي لان كل منها
الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اولها اخر شيء منها في الازل لما كان ازليا وذلك اجتماع العدمات
في الازل فان حصل شيء من الوجودات في الازل لزم معارضة السابق والمسبوق في اجتماع النقيضين وهو محال
وان لم يحصل فهو المطلوب وايضا فرض ان الازل عبارة عن حالة مخصوصة مستمرة بالطرف يجتمع فيها عدمات
الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجودات لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها لا تستمر
بالوجودات وهذا لا حصول بعضها بعدا حتى لا تكون عدما ما يستمر فيها متناهي عدد فالعدمات لا
تقارن من حيث هي العدم بتناهيها لا تعاقبها ولولا القصد بوجدان اليوم حادثا لوجدانا
الدليل الصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان الكل حركة مسبوقة باخرى من غير
بداية وبعضهم ان مواد العالم اجسام صغار ازلية لا تعدم الاجسام بالعقل وفي الاول ساكنة بعوض
لها الحركة فسكون الاجسام من جملتها وبعضهم انها متحركة متصادمة فيسكن الافلاك والعناصر والافلاك
سريعة جدا لا يشعر الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وان الحركة اجزاء مسبوقة
بعضها بالبعض وهو انه لو كان شيء من هذه الاجسام قديما لزم اما تكون قديمة واما تعاقب الاكوان من غير بداية
وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول السكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصور وتصور الجسم حركة مسبوقة
لزمان كان من الحركة قديما قديما ازليا وان كان تلك الحركة مسبوقة باخرى لا الى بداية وهو الاول اما التالي واما
استحالة الاول فلان ما سبق الكل جسم قابل للحركة من جزء اخر اما سماه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في
الحركة المستديرة فيكون كل جزء من الزوال والاتي من جانب الزوال بعدم الان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وسيعلم الى الان ما جاز عدمه انتفى قدمه واما الثاني فلما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقة والمسبوقة
وغيرهما وقد
الثاني ان الجسم على الحوادث اي متصف بها فكل الشامل والاتي من العدم كالكل
الاسباب فان قيل ان احدث الصنع كلمة فالمنع ظاهر وهو دعوى الضرورة بالحكم وان احدث
جزئية الى قدم المطلوب اعني حدوث كل جسم فان حدوث كل جسم بعض الاجسام كالكرات العنصرية والانواع
منه فلما يوجد عليه وتبين بان الافلاك والعناصر كلها متصفة بالحركات وبالاوضاع الحادثة والعناصر
خاصة بالاضواء والاحوال المتجددة ويلزم من حدوث السابقة حدوث الحركات فيها ضرورة
الثالث لا خفاء في الجسم بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب بذاته وهو الفاعل المختار
وقد سبق ان الكل ما يؤثر المختار فهو حادث مسبوق بالعدم والا لكان ولا تكون ذلك الاثر حال عدمه وبدا
وثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض وتسلسل بعضها الى الله ولا يتم الا على من
جعل نسبة الاحتياج الى المؤثر بحدوث الامكان وكذا الواجب الا بالاثر لا يتوقف على اثبات كون الصانع

بحسب الاراده التي يتقوم على المعلول المسبوق وهي ان يأتي الموجد في الازل حال وجوده بحصول الحاصل وقد عرفت فيما
والحاصل من موضعه الاول انه لا يمكن ان يكون عدم فلو الحكم على الحادث بانه لا يخلو عن حدوث الخصوص
او حدوث خصوص وكل منهما حادث يكون ابو الحصار ادنى الموجب الى جمع المعاد مرة ولا حصار على الكل
ومرة على انه يكون ان يكون تلك الحصار الماء او الصوت او عدد الكواكب او عمر دائم من
الاسباب الخارجة السادس لو كان الحكم حدوثا عدمه زائد على ذاته لكونه مسبوقا
ومن الواجب ح اما ان يكون حدوثه حدوثا فيسلسل الكلام الى قدم العدم ويسلسل او حادثا فيلزم حدوث
العدم بل الحكم لا يمتنع بدون العدم وضعفه ظاهر لان العدم اعتبار عقلي لا يسلسل وايضا
عدم العدم عدم وايضا معارض بان الحكم لو كان حادثا محدوثا اما حادث فيسلسل او قديم فيكون
الحكم الموصوف اولى بالعدم تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان الحكم
ما لا بد منه لتأثير الصانع في العالم واجبا اما ان يكون حاصلا في الازل او لا والثاني فيعود الاول
وهو تسلسل المطلوب ويعرف انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده
في الازل والعدم حق فيكون التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لا مرة واما عدم
العدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل لكان بعضه حادثا فيسلسل الكلام الى ما يجمع
ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل او لا فيسلسل والجواب البعض اجمالا وتفصيلا
اما اجمالا فلانهم انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه في الاستدلال
الحادث اليوم موقوف على استعداد في الماء مستند الى الحركات والاوضاع الفلكية والاحتمالات
الكوكبية ووجود كل منها مشروط بامتناع الاخر لا الى بداية على سبيل التعاقب ولا امتناع دون الوجود
في الوجود على ما هو شأن العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان الزمان اما قائم على اسلوب الاستدلال
في المبادي المتعددة دون المعدات المتصرمة لانا نقول فيعض الزمان كالتطبيق والصانع متساويان
ما يضطر الوجود متوقفة سواء كانت محمولة او متصرمة كما سبق انفا ولو سلم فالكلام في العالم الجملي
محمول ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون
مثل ما ذكر في الحادث السفلي الاتصال الحوادث الجارية في السماوات دون الحوادث لما سبق
من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك مرارا وما يفصل هو ان العالم
لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانه ملزوم لو لم يكن جميع ما لا بد
منه الاراده التي من شأنها التوجيه والتخصيص من شأن الفاعل في هذا فيعتبر الى مرجح ويخصص من خارج
وهو كما يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم التخلف
في العلة المشتملة على الاراده ولا اختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح على ترجيح الاختيار احد المقدورين
من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في الكل الاختياري وسلوك الاختيار احد الطرفين فان قيل

لا نزاع

لا نزاع في ان نفس الاراده لا تكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان العالم قديما كان العالم قديما وان كان
حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ترجيحا فان تعلق الاراده تابع بالاراده من غير افتقار الى امر والحاصل
انما يحصل شرط الحوادث تعلق الاراده ويلزم قدم المتخلف عن تمام العلة الحاصل كان العالم
ازليا وتوضيحه ان الصانع قبل وجود العالم اما ان يكون وجوده اقتضاء الذاتي للعدم حتى لو كان في الازل
مستعدا لصحة تأثير الصانع فيه والايجاد

فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية والعنصرية والمركبات المزاجية او عن
او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة جوف المدارس احوال العلم الجنس العقلي كالجنس والفصل الاعتبار
كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكلي في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب والمأخوذ قد يكون
في كل قد يكون لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيران احدهما وجودي والآخر عدمي له فان بيّن ان ما حصل ما فيه الامر
اعني المتألف من الاجسام المختلفة الطبائع وتساوي اصل الجزء في الاسم والحد قد يعتبر من حيث الجسمية وقد يعتبر من حيث
حصول الكلي من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة في الوجود والعدم فالبسيط ما
لا يتألف من المختلفات جسمية ما لا يتألف منها جسمانيا ما تساوي جزء اصل جسمية ما تساوي جزء المركب ما يتألف جسمية ما لا
يتألف جسمانيا ما لا تساوي جسمية ما لا تساوي جسمانيا فالمأخوذ في الماخذ الاول والمركب وجودي والبسيط عدمي وفي الماخذ الثاني
بالعكس مثل الجسم الاول المتألف جسمانيا وجسمية من الاجسام المختلفة وعدم تساوي جزء الكلي في الاسم والحد لا جسمانيا لا جسمية
كان مركبا بالاعتبار الاول مركبا على التفسير الثاني لا بالاعتبار الثاني والرابع لتألفه منها وتساوي جزء اصل فيها كان بسيطا كذلك والفلك
الاول بالاعتبار الثاني مركبا على التفسير الثاني لا بالاعتبار الثالث والرابع لتألفه من اجسام المختلفة جسمية لا جسمانيا وتساوي جزء
الكلي جسمانيا لا جسمية كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الجسمية بسيطا اذا اخذ باعتبار الجسمانية وعلى التفسير الثاني
ويعلم منه ان اكثر المباحث التي يوردها الاقسام الاربعة من جملة هذا الفصل حكاه عن الفلسفة
عن مسلمة عند المتكلمين لا يتناولها على اصول انفسهم وما يتعلق بالصناع موضوعا لا اعتبارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
او لم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالجسمية ومركبة من الهيولى والصورة القسم الاول في البسائط
الفلكية جعل اول الباحث في اثبات فلك محيط بجميع ما سواه من الاجسام سمي بحدد الجهات ومعنى البرهان على ان
الجهات موجودات خارجة اوضاع وابعاد حدود وجهات للامتداد وان العلو والسفل منها جهتان متقابلتان
لا يتحدان وهذا يستلزم وجود محدد يتعين فيهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو بالقرب من
محيطه والسفل بالبعد عنه وهو المركز اما الكرية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا
فاما ان يحيط احدهما بالآخر والا فان احاط كان هو المحدد اذ انه لا يتصور دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما من جهة من
الآخر فيكون مباينا خارجا عن الجهة او مماسا بالاسطح فيصح تحديد الماء ايضا كل منهما انما يحدد جهة العلو منه دون
السفل فانه غير محدد والمطلوب اثبات محدد الجهتين للسفلي معا وهذا ظاهر لان يكون الجسمان بحيث يكون غاية العلو
من كل منهما غاية البعد من الآخر فيحدد بهما الجهتان فلو كان المحاذي هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط فيتساوى
عن مقعر محيطه اعني سطحه اذ لو كان مركبا او بسيطا زائدا على الاستدارة لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال اعني
انها لا تكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة خلاء وجعل معه ملاء يحدد ايضا وجه اللزوم اما في البسيط فلان استدارة
واما في المركب فلان بالقوة لا يصير الا بحركة بعض اجزائه الى البعض ولان من لوازمه جواز الخلاء لان كل واحد من بسائطه
ملاء بما يحيط به مشاعر بالملاصقة الطرف الآخر فيتساويان لملاء في الكل الى بالطرف الآخر وذلك
بالحركة من جهة الى جهة وهي بعد الطرفين لانه اذا سد على بعد الجهة على حركة الاجزاء الاعلى بعض المركب وهذا يظهر ان الاولى
بعد الوجه على مسألة المحدد ليس بتام لانا قد اشار الى رد وجهين حين استدلا بها على كون المحدد
احدهما انه لو لم يكن كريا لم يحدد الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدود ورد بالمنع فان السكل البعض والعدسي
بل المفتلح ايضا يسمى على وسطه هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزه صرت في القرب من جانب الآخر

فيما يلزم ان لا يعاد المحدد جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزه صرت في القرب من الجانب الآخر وما سواه
انه لو لم يكن كريا لزم من حركة جسم على المحدد وقوع الخلاء اذ لا خالي لفتح الروا ما ورد بانه لو
فرض معين مستديرا او محدبا بعضا وتحرك على قطر لا يكون الا وعد سا وتحرك على قطر لا يصير الا لزم
الخلاء فان قيل يجب المحدد ذا جدا لما سبق فتكون محدد مستديرا كمقعر فلما فتكون ذلك المستدير الا
بزيادة الانتهاء الى حركة وتزوم الخلاء والاستكمال البعض سطح محيطه قوسان متساويان كل منهما
اصغر من نصف دائرة والعدسي ما اعظم وكل منهما اذا ادير على نفسه حصل كرة واما كون المحدد محيطا
بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يحدد ذات الجهة وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهات
ثم بعض الكلام جواب سؤال يقرر ان المراد بمحدد الجهات ان كان فاعلها فلا لم
لزوم كونه ذا وضع فصلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا صرورة ان
الكرة لا يتوهم بالحدود وهو ظاهر الجواب ان المراد ما يعين وضع الجهة فظاهر ان نفس الوضع
لا يكون الا بذي الوضع وبعض السفل هو سطح الارض لكن من حيث انه يعطي من سطح الارض حتى
في المحدد مستعد المحدد بل من حيث انه مركز المحيط فلكن لا ملاك في محدد ضرورة ان المحيط بعض
مركز والمركز لا يعين محيط الجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فيها المحدد ويكون الاعتبار كان المحدد
للجهات هو الفلك دون الارض وهو ظاهر فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي الجهة لكن
من اين لزم ان يكون هو المحيط بالكل والا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو مركز الا يكون
فان محدد كل ما هو المحيط به وان كان عالما للعنصر بل الجسم على كون النار جسما على الاطلاق لمعنى
انها تطلب جهة الفوق مع ان النار لا تطلب الا متعين فلك القمر وما يدل على انه محدد جهتها فلسا
المحيط اذا كان عالما للعنصر لم يكن منتهى الاشارات فيزول امتداد الى الغير فلم يكن محدد الجهة التي هي الحرف
الامتداد ومنتهى الاشارات وهذا خلاف المكان فانه سطح المحيط الجسم الحاوي فيزول المكان فطلب النار
بالطبع متعين فلك القمر وما يدل على انه فلك المحيط لا جهة فان العنصر انما يطلب بالطبع حتى لا جهة
بان يقال الى الحيز الشامل على وسط الجهة بل لا يكون ذلك الا في الاماكن الطالبة فارض الاسرى ان النار لو فرضت
قائمة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لا من فوق والنار استعلاء على ان فوق النار فلك القمر وفوقه
فلك عطارد وهكذا الى المحدد وهو ايضا انما يطلب جهة الفوق بمعنى انها تطلب المكان الذي على جهة
الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق اعلم ان ما يقال سيجيء بحث الاجزاء المتوفة الى فوق
وبحث كسائر الافلاك حيث يحصل ما يحيط المحدد كالمحدب فوق ما يلي مركز بحث محدب بعضهم بناء
على ان المحدد بالذات هو محدد اذ انه الانتهاء فيكون الاشارات منتهى الى محدد مركب ومنعه بعضهم
زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله انتهاء فوق خلاف الواقع فان نفسها ليس لذاته بل يكون هاتين
جسمين لو كان حتى لو كان كذلك كانت حركته من تحت والاخفاء في ان اسباب
المحدد حتى على امتناع الخلاء والاجاز ان منتهى كرة الامتداد ومنتهى اوضاع الجهات وعلى

واختلاف الاجسام بالكيفية واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يعرض صوت
ويحدث الصوت بالطبع ومنها ما يعرض صوت الحركة ويحدث الصوت بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين
لطبيعتين وان كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الاخر وان
الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا الى قوى الطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات الحدوث بالامر
المذكور ولم يمنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم يمنع على العناصر كيف وكتب الهيئة مملوءة بما يدل
ما فرضوه على اثبات الحدوث وعدم قبول الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام
والتكون والفساد والاستحالة والاستدارة والسيلان والرطوبة والبيوسة والالوان والطعوم والروائح والاثقال
والصلابة والكثافة والملاسة والاختلاف والتعلق الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على ان لو لم يكن
في الحدوث خاصة دون سائر الافلاك كان يستكثر ان يعلم بالوضع انها تحرك على هذا الاستدارة فيكون فيها
مثلا فلك مستدير فلا تحرك على هذا استقامة لامتناع اجتماع المثلين على السواء ولكن فامتناع التطابق
وحدوث هذا استقامة لم يعلم بالوضع وذلك يدل على حدوث الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها ارادية لا ارادية
لمنع الفلكيات وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتالهين ان الافلاك مع غاية ما تكون من الصفاء والبهجة والنقاء
وسعة دورانها ناس بعضها بعضا فسمع منها المتكلمون بالحكمة والرياضة اصواتا تحدث عن تموجه
مطرده والحاما وغناء متناسبة يتعجب عندها العقول البديهة ويحير النفوس المتروية
المسمى الثاني اختلف الكلام هنا الى ذكر محل من علم الهيئة الناظر في احوال الاجرام البسيطة العلوية
والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما يتبع في الرصد
كتعدد الكواكب والمقارنة واختلاف المطالع واختلاف الاقاليم وغير ذلك وبعضه
مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي الى المزيد في بالغ حكمة الصانع وما يرد وبعضه
مما يجب التسليم لفساد محكي كذلك وهذا العلم مما يتهم الصابئة على الجزم بالكلام عن علم اضرمته براهينه
سموه المجسطي ولا تأنس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجه يبان ساير الاقاويل في المواقف
صحيحة من اراد ان يطرح هذا الفن من علم اهتمام الحكماء بالحكمة وتخذ ذلك مغنما على المتصدي لتحصيل العلوم
الاسلامية فصول الاول وجود الشمس والقمر وساير الكواكب تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب
عن وجودها بالنظر الى الارض تحركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجود الكواكب السبعة
اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ووجود حركات غير متناهية
يتناسب بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك لا كالحيتان في الماء بنوا على ذلك
ان الافلاك اجسام ملتزقة بالارض الكائنة تحت كرة النار اسمان للحركتين الاولى والثانية وسبعة افلاك
السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد والا فما في جانب الكل فلا
يجوز ان يتكون كل من السموات على فلك والا تكون الافلاك العشرة كلها كرة كرة محيطة بعضها
بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل وانهم لم يجدوا في السموات فصلا الا جاء الله

وجود

وجود بعضهم يكون الافلاك تامة بسيطة الحركة الاولى التي يحركها الاول الى محركها الاول فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس واحد يحركها
السموات قال صاحب المحصل يجوز ان يكون سبعة بان يكون السموات ودوائر البروج على تحدث فلك رحل وسطى يسمى الجوزهر
السبعة بحركة الحركة الاولى واخرى بالسابعة بحركة الاخرى لكن لشركة ان يعرض دوائر البروج بحركتها الشريفة دون
المنطقة يستقل السموات بها من غير حاجة الى ترجيح كما هو الواقع
وذلك مستدل عليهم لان الدليل الى ان الكواكب ساكنة من الافلاك كما كان في الماء لا يعولون بذلك
ثم معدل النهار يساوي الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والارض بالمنطقة المعدل الذي يدور الكاذبة
من حركة الكل على نفسها وبقطبيها السطحان الباسطان عند حركة الكل والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات
فلك الحركة واحد وهو فلك العالم وهو الذي على شمال الواجد للشرق ثم السماء والاخر الجنوبي
وهم دون من هو من الشرق بليلة اما فالمراد هو ان بعضها يعرض من اليوم بليلة بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المعروف
الشرق وتحرك الكل يعني ان الناس تحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحت فلك الثوابت بحركة واحدة
منه حيث حاذاها وهي عليها حتى صار المجموع بمنزلة شيء واحد والا فمن الحركة الوضعية تحرك الجاذب تحرك المحيط ليس بلازم
الا اذا كان المخالط من تحت المحيط كالخارج الذي يدور من الشمال على ما سيجيء اشارة به فان حركة من على المحيط
وحكم فلك السموات ثم يتكون فلكا للكواكب السبعة اعني ما عدا السبعة السيارة وسميها سوابت اما لحركتها
في العادة بحسب لم يتدل الا ما لنظر الى ما يعرض لها من الاستقامة والاعتدال والرجوع على وجه واحد وسائر عروضها منطقة
حركتها وحكم الكون حركة السابق على منطقة وقطبين هي منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الكواكب والمحول والكائنات على
سالكو وانقلاب ناعمها بالاحسن باختلاف الحركة كيف لا يحسن بحركة واحدة من حركة من يحركها ان الحدث الحيوة واحدا
من فصل الشريعة على المحيط ان اختلف والا لم يحس بالحركة اختلافا من سالكا وايضا يعرف بالات العاشر ان
السموات الاخفاء ابعاد ما عدا فلك العالم بل عرفها واحتملوا من معدلات بل الحركة فعلى ان الطلوس من فلك
يطلع من كل ما يليه بها سنة ودرجة فيتم الدور من ست وثلثين الف سنة وعلى ان الكواكب يطلع من كل ست وستين سنة
فيتم الدور من ثلاثة وثمانين الف سنة وكسعاد وستين سنة وبعضهم وجدوها يطلع الدور من كل سبعين سنة فيتم الدور
ناخره وعشرين الف وثمانين سنة ونوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون ولا اختلاف في الالات او لا ساكنا لا يطلع
عليها الا خالق السموات والاسد الاول الكسف يعني انهم وجدوا العمر يكسف ساير السيارات سوى
السموات ما تكون على تحتي محكوما ان فلكه تحت الكل وبقدر الحكم في السموات ثابتا لا تكسفها عن العمر والاسد
تكسفها بين من الكواكب الاخرى وما عدا مدارها فالحكم بكونها فوق الزهرة ومطارد اسمان لما فيه من حسن الترتيب
وجوه الكلام حيث يكون المنير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمس العلاقة وقد بالغ هذا الاسمان لما ساسا
آخر وزعم بعضهم ان الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت السماء العلوية اعني فلك المشتري والمريخ
ما فيه من اختلاف المنظر وهو بعد ما يعرض للمتخلف الدارس ثم كرة الكواكب السوابت على فلك الروح الكائن احدهما
من مركز العالم والاخر من موضع الناظر خان وجوه يدل على القرب ثم ما وعدمه على البعد وقد وجد الشمس دون
العلوية والسوابت فعلم انها تحتها ولم يعرف في جودة المشتري وعطارد لانه انما يعرف بانه لهما شمس ذات الشعشعة
يصيب في نصف النهار والمشتري ومطارد تكونها حوالي الشمس اما لا اختلاف ان نصف النهار كما مر نب
والا كانوا مقترنين بالاقتران في جانب الشمس لا فلك وانه لا يصح كون الثابت على افلاك ستين صعيد الحركات وانهم انما
الكلام على علم اثبات التفصيل لمن عند فلا جهة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون من السوابت على فلك

ويكون بعضها على السيارات وهي ما سواها واما الثاني الكلية فثلاث بعضها ان الفلك الكل الكلي السيار
السيار يسمى فلك والكل الكوكب لمعنى كونه فلكا لا فلك البروج موافقا له بالمركز والنقطة والقطب
وفي جوف فلك القمر يوجد للاشياء التي يفصل من الافلاك المحدودة التي تسمى عليها الافلاك الكلية وقد اشتد
ذلك بما ذكروا بالرصد للسيارات من اختلاف ضياء ونقاء والكواكب من الافلاك المحدودة فلك القمر وهي الكواكب
لكونه المحدث للحدود يرى سعوفها ومنها ما فلك القمر وهو فلك في جوف فلك القمر مركزه مركز العالم يسمى بالكل يكون
منطقة مائلة عن منطقة البروج فلكا ما لا يعبر بالحوز يرى بها من محدث فتعبر فلك عطارد والمتقدمين محدث
الماء للماس لمحدث كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المركز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه
ويكون في فلك موافق المركز بما يحدث به محدث الموافق على نقطة واحدة من البعد نقطة عليه من مركز الارض وهي
ومنها معبر الموافق على نقطة مقابلة للاولى في اوجه نقطة عليه منه ويسمى الحضيض مقابلة الفرق بين الفصل من موافق
بعد انفصال الخارج المركز عند جسم مسدس على مركز العالم على نقطة الوسط بعد ما بين مركزي الموافق المركز والخارج
المركز يسدف فلك النقطة الى ان يعدم عند نقطة التماس المقابلة لغاية النقطة وهذا الجسمان يسمان بالمميز
ويكون فلك الدرج من النقطة الى الوجه فيها على السادس المعنى لا غاية رده الكاوي فيها يكون عند الاوج وغاية نقطة
الحضيض وغاية رده المحول عند الحضيض ونقطة عند الاوج وقد يكون الخارج المركز في جوف خارج مركز اخر كما في عطارد
ومنها الدواير والسدو ترتيب من جوف الخارج المركز سطحا محدث الخارج نقطة من الدرج ومعين نقطة مقابلة
لها يسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث تماس سطحا ما على نقطة ولم يعبر كما ولا الكوكب يعبر بل غير المضيء
فعوله يسمى جوف الماء اشارة الى ان الموافق المركز المسمى على الخارج المركز هو موضع القمر الماء ومن السواقي مثلا
وان الكامل اسم للخارج المركز اذا كان في جسمه السدو ترتيب مركز السدو وان خارج المركز لعطارد يسمى مدير الاوج
مركز الكامل وهو الخارج المركز الذي يفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل وتكون جسمه السدو ترتيب لعطارد حاد خارج مركز
واوجان وحضيضان واربع مميات والماء في الجسم اسم للخارج المركز الكامل السدو ترتيب اذا امور بعد اصول الشمس
ممثل في جسمه خارج مركز في جسمه الشمس والقمر مائل في جوفه ممثل في جسمه خارج مركز هو الكامل السدو ترتيب القمر ولعطارد
ممثل في جسمه خارج مركز يسمى مدير اوجه في جسمه خارج مركز هو الكامل السدو ترتيب عطارد والكل من سيارة الباقية ممثل في جسمه
خارج مركز هو الكامل السدو ترتيب الكوكب ومن

ص

الثالث الكلي منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين هو سموا دائرة الاعتدال ونقطة الربيع وانحنى
كرة الافلاك بدرجة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قائمة ودائرة تمر على قائمة بعد ما بين المنطقتين وتسمى
الميل الكلي فيحدث ما بين الدائرتين تقسيم فلك البروج اربعة اقسام متساوية هو سموا اهل كل واحد من بعض ملاصقين منها
تنقسم بعد كل منها بالاخرى الى بعد ثلاثة اجزاء على ترتيب تكون في الزوائد النهار هو سموا الاربع الاوج دوائر بالنقطة الاربع
وبعد الثلاثة ما بين الربع الماضي وفوضوا الدوائر الست فالمعاني فانهم الفلك الاعظم وسائر الافلاك المحدثة اثني عشر
قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة
وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة فاما ما سموا هو امر نقطة الربيع المنطقتين ونقطة الشتاء وهما
الى شمال معدل النهار من ثاني النقطة الشمالي اعدادا اربعة وانقطة التي يكون هاتين الشمس الى صوب المعدل اعدادا
خريفا وسموا نقطة نقاطع منطقة البروج والدائرة الثالثة بالافلاك بدرجة من جانب الشمال انقلابا صيفيا ومن
جانب الجنوب انقلابا شتويا لان التوسع اسم لمثل حركة الشمس من عدد الاخذ في الشمال الى الانقلاب الشمالي اعني
زمان قطعها الحمل والثور والجوزاء والصيف لمثل حركتها من عدد الاخذ في الجنوب اعني زمان قطعها السرطان
والاسد والسنبلة والخريف لمثل حركتها من الانقلاب الكوني اعني زمان قطعها الميزان والعقرب والقوس والشتاء
لمثل حركتها من الاعتدال الربيعي

اعني زمان قطعها الحدي والاذلو والكوب ومنذ بدء الانسان ما فوق من صور يوجد من كواكب وقعت عند القسم كذا
ملا قسام وحس يعلم من حاذاها حركة الفلك الثامن اشرنا اما بالاسماء بسبب الامر في ضبط الحركات
وكل من الشمس يقطع منذ البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء ويكمل دورة حركة
المغرب الى المشرق ويكسر خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو ويكمل دورة ويعني بالحركة اجمالا
الحركة التي بها يصير انتقال الكواكب من برج الى برج من غير الاسطرلاب حركات ملا فلاك وما حصل الحركات وما
خلاف حركة الشمس يقطع البروج الاثني عشر بالمجاورة وخمس وستين يوما واربع ايام وهي السنة الشمسية والقمر
بالمجاورة واربعة وخمسين يوما وستة ايام وخمس ايام وهي السنة القمرية وزحل بالمجاورة ثلاثين سنة والمشتري بالمجاورة اثني عشر
سنة والمريخ في ستة الاشهر ونصفا وكل من الزهرة وعطارد في سنة فيقطع كل على سبيل التعويض واما الكلام
فيعرف من الكتاب واما تفصيلا اسامي الحركات البسيطة للافلاك الخمسة الى التوالي
او خلافه فمن الحركة الى خلاف التوالي حركة مدير عطارد حول مركز على غير معدل النهار ومنطقة البروج وهو
اقطابها ويطهر في اوج الكامل وحضيضه وكذلك يسمى الكرة الكامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الكامل لكرة
الكامل وهي في اليوم بليلة سبع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة ووجه تحريك المدير وكون حركة على خلاف
التوالي وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان في نقل صاحب المواقف سهو فلم الاندس النسبة وهو انه جعل حال
مركز التدوير واوج الكامل في الميزان والحمل المقابلة واما في المعادلة وجعل الكبير اسما لمحرك مركز التدوير واما
اسم المحرك اوج الكامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل
وظهر بالعكس ومنها حركة حمل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطعها كل يوم ثلاث دقائق واسع عشر ثانية
ومنها تحريك جميع افلاك القمر مستعمل الراسي والذنب والذي ينسب اليهما وسمي حركة الكوكبين ومنها حركة ثاني
القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها كل يوم احدى عشر درجة وتسعة دقائق
وتحريك بها الخارج المركز وهو مركز وسمي حركة الاوج الظاهر بانه وهذا يسمى مجموع حركتي الكوكبين والثاني لحركة الاوج واما
حركاتها الى التوالي فمنها حركات ملا فلاك الثمانية سوى عمل القمر وظهر في الاوجات والحضيضات وهي على اقسام
غير كونها مطلقة والسر في عدم كونها تحريك الناس لان الحركة الكاملة للكوكب ليس بلازم ومنها حركات ملا فلاك
الخارجة المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان الى الميزان
ثالثة على منطقة البروج دون عطارد ولزحل دقيقتان وللمريخ خمس دقائق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة
كالشمس وللعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلاث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل
النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها وظهر في مراكزها وبين الكواكب السبعة والذي ينسب حركة مركز الكواكب ومنها
حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الكواكب الخمس على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على
منطقة الكامل والاثاني في كل يوم لتدوير العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حوامل

وتدوير الزهرة بسبعة وثلثين دقيقة وتدوير عطارد ثلاثة اجزاء وست دقائق وتدوير القمر ثلاثة عشر جزءا
واربع دقائق والاثاني لكوكب النصف الاسفل من تدوير الشمس فانه على تدوير القمر الى خلاف التوالي
وتبع للقمر يعني لما كان حركة تدوير الشمس على منطقة الكامل واما ما لم يتبع له حال في منطقة
البروج الا بحسب الكامل واما كان حركة تدوير الشمس على غير ما طرق حوامل الكامل في منطقة البروج كان لها حال
بحسب الكامل في منطقة البروج وبحسب التدوير في منطقة الكامل وكل من الشمس من مركز الكواكب وحضيضه موسس
من الدراسي الكامل يقطع البروج وبراس الكامل لكن مركز الكواكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى
يقطع بين المنطقة وبين راس ذنب الكامل وهو في مقابلة الكوكب وهو موسس من منطقة البروج على التوالي يقطع بين منطقة
تلك عدد الراسي وبين الكوكب الا كان عدم العرض وبين المنطقة الى يقطع راس مركز فلك البروج عليها
ان كان ذا عرض
وتعطيها تقاطع الكامل والمدار بالكوكب يسمى بالكامل كامل العرض ومن الافلاك
الخارجة المراكز الخمسة للشمس لما عرفت من انها لست في تقاطع منطقة البروج ما يلي عنها فلذا تعالى ملا فلاك
المثلة وهو امر الكوكب بين المنطقة الى تقاطعها وبالكوكب الى شمال منطقة البروج بالراس والى تقاطعها بالذنب
يسمى الشكل الثاني وهو من منتهى المنطقة من الثالث الى الخامس وجعل الاخذ في الشمال الراس الاثاني
من حال ظهور المنطقة الشمالي وعلى الشمالي الشمس وكس الكوكب وقد
اليوم واخر حركة الشمس وما ملوا في حوالي السبعة الشمال واخلافها تحكم لان الشمس عملا وخارج
مركز والقمر بالملا وعملا وخارج مركز وتدوير او الكل من العلوية والزهرة عملا وخارج مركز وتدوير او لعطارد
عملا وتدوير او خارج مركز وتدوير او الكل من المذكورات حركة خاصة صارت ملا فلاك الخمسة اربعة وغرض
وكذا الكوكب البسيط وهي دلك على انهم اعتمدوا في الفلكيات انها مسطحة في حركاتها لا يعرف لها فوق
او رجوع او سرعة او بطؤ او انحراف عن سمتها لحس ادركوا اشياء دلك اسموا الاخلاف هذا
الاسطقات كانت الخارج المركز والتدوير الاخلاف بالسرعة والبطؤ وانبات التدوير للوجوه الاسمام
والتوقف ملا وادا كان الكوكب متحركا حركة متساوية على محيط فلك خارج مركز عن مركز العالم الاول
يحس نفسه بتحريك حركته بالتساوي الى مركز العالم مختلفة وتكون في القطعة التي هي ابعد منه وفي القطعة
التي هي اقرب سريعة لان النفس المتساوية المختلفة بالبعد والقرب من البعد منها اصغر من القرب
وتوضيحه انه اذا اخرج خط من المركز الى ونصل الى الاوج والحضيض ثم رسم عليه عمود من مركز العالم
ونصل الى المحيط من الكاسر العظيم المثلث بعد الخط فيسمى متساوي وخارج المركز فيسمى مختلفة لعلتها ما
يكون في النصف الاوجي من المثلث واصغر ما يكون في النصف الحضيضي والكوكب لا يقطع كل نصف
لا يقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت المسافة اعني القسمين
من الخارج المركز وهو الحركة في النصف الاوجي ابطاء وفي الحضيضي اسرع وقد طرق الخط موسط
ثانيا وكون متحركا في مسافة فرسخين في احدى

فرسخا ولهذا كانت فضل الربع والنصف أعظم من فضل الخمس والسدس مع أن كلا منهما
زمان يطلع النصف من فلك البروج وإذا كان الكوكب في الدور والنصف الذي يوافق حركة
حامله أعني النصف الأول من الممشى والنصف الآخر من حركته سريعة لفلك البروج بالحركة
جميعا وإذا كان في النصف الثاني حركة حامله أعني سافل الممشى وأعلى العمران كانت حركة
أعلى من حركة حامله بطيئا لأنه إنما يطلع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة الدوير وإن
حركته إلى جهة التساوي حركة الحامل وذلك إنما يكون في الممشى حتى يكون العمران
والكواكب أعلى من الكوكب وأما لأن الحامل بحركته إلى التوالي جزء ويرد الدوير إلى خلاف التوالي
جزء فيرى من فلك البروج في موضعه كأنه لا يتحرك وإن أراد حركة الدوير على حركة الحامل من الأصل
الحامل بحركة جزء والدوير جزئين مثلا وأما من الساعات فمدسوم إذا
الأفلاك الكرية والحركات المستقيمة على الوجوه المخصوصة بناء على ما شاهد ويدرك بالرصد من
اللازمة على تقدير سوبها أنها بالملزوم بناء على صحة اللازم وليس لنعلم الإذا علم المساواة وليس
لمعلومة الأخرون والإبرهان على امتناع أن يكون بين الأجسام خلاءات لا متناهية أخرى والكواكب أنها
مقدمات حدسية حسب تحكم العقل الجازم بانتظام السموات سوبها مقدار أدراك الأخلاءات
من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به في أمر الكسوف والكسوف الكوكب
ولهذا أغلبوا ورد دوا فيما لم يحكم الحدس به كالمحور كالممشى ومحور العمران أخلاف الشمس بالسرعة
كما يحدسوا ورد مهما من الحدسيات السهوية فيما نهم أصابة العمر بالشمس وما مر يدل على ذلك من
والكسوف وذلك أن اختلاف سكان العمر بحسب أوضاعهم من الشمس يدل على أن جرم مظلم كثيف
صقيل يضاء من الشمس الضوء الكثافة ويعكس عنه لصقالته فيكون إذا ملقى عن جرمه الكرى أكثر من الضوء
يقابل تكون جرمه أصغر من جرم الشمس ويتصل من المضيء والظلم دائر من جرمه من العظيم يسمى دائر النور
وينفصل من ما يصل إليه نور البصر من جرم العمر وبين ما لا يصل دائر يسمى دائر الرؤية والإبرهان سقاطها
في الاجتماع وكونه بحيث الشمس لكن النصف المظلم ح مائل إلى البصر ومن الحالة في الخاف وكذا في الاستقبال
لكن مائل البصر ح في العظمة المصنفة والعمر حسد يسمى بدرا أو سقاطهان في سائر أوضاع أما في الربع
فعلى بعد الأمامة من جهة الربع وأما في غيرها فعلى خاف ومسعود من الشكل الهلالي إن كان مائل الشمس
هو القسم الذي يلي الزاوية الخاف والشكل الإهليلجي إن كان هو القسم الذي على المسعود وأول ما يبدو للناظر
بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حين البعد بينه وبين الشمس مرتبة من غير درجة أو أقل أو أكثر على
اختلاف أوضاع المساكن وإذا كان العمر إسنان الشمس الكسوف وهو حالة تعرض
للشمس من عدم الإسنان والإبان بالبعد إلى الإبصار حين ما يكون مسانها ذلك يسمى توسط العمر

منها وإن لا يصار وذلك إذا وقع العمر على الخط الخارج من البصر إلى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكون لا على الأصل
العمر الرأسي أو الذنب وتقويمها يحسب لا يكون العمر مرئي بعد مجموع نصف قطر وقطر الشمس فلا يحال يكون الشمس
ومن البصر ويحجب بنصف المظلم نور هامة الناظرين بالكلية وهو الكسوف الكلي وبالبعض بالجزئي وكونه حالة تعرض للشمس لا
حالة في ذاتها بل بالنسبة إلى الأبصار جائز كما سبق الكسوف بالنسبة إلى الوهم دون نفوسهم كما إذا استترت السراج بيدك كيف يراه
الوهم وأيت الأبصار وإن يكون كليا لعموم جرمها لا غير من أجرامها الكلية لكن على التساوي وإما إذا كان العمر المرئي بعد
نصف مجموع القطرين فيما بين جرم العمر محروما شعاع الشمس ولا يكون كسوف وإذا كان عند الاستقبال
إنسان إلى سبب الكسوف وذلك لأن البعد عند استقبال الشمس وإذا كان على أحد العقدتين وتقويمها بحيث يكون أحد أعلى مجموع
نصف قطر وقطر محروما كلا الأرض الخفي بالأرض بنور الشمس فيرى أن كان خوف الأرض على الخلاف لا أو بعضا
وذلك هو الكسوف الكلي أو الجزئي وأما إذا لم يضيء مسكنه النور وأعلى مقصى القطرين فيما بين محروما الكلي فلا يحصل
هذا وأكثرهم وجدوا أنهم وإن أنبسوا بحكم الحدس عن الأفلاك والحركات لكن لم يجدوا في العمر والشمس اختلافات
أخر بورث إشكالات على ما أسسوا الناس الأفلاك والحركات إشكال الخاذات وإشكال الشاذ وإشكال الحضيض السفلي
فمنهم من يكسر ومنهم من يصدي بحل البعض مع الاعتراف بالخلافة وادعى صاحب التحفة حل الجميع وجه إشكال الخاذات
والشاذ إذا كان مركز كون كنقطة آ التي هي مركز كون ب ج على محيط دائر كدائرة ا ه
وكان فلك الكرة سطح حدب عليه مركزه د على المحيط وهو آ في أرضه مساوية روا با
مساوية كروا با ا ه ز ح وتبع ذلك مساوي قسي المحيط من فلك الأرض لقسي آ ه ز ح ويلزم
أيضا أن يكون أبعاد مركز الكرة المعروضة عن نقطة آ أيضا مساوية في جميع الأوضاع خطوط
ا ز ح ا ه كل منها نصف قطر كذا ابن آ ه ويلزم أيضا خطوط من الكرة المعروضة أبدا
محاذية النقطة آ حتى إذا أخذ مركز الكرة من آ إلى د كان القطر مثل ح ط وإذا أخذ إلى ك كان
مثل ك ل فمركز الدوير إذا كان محورا على محيط حامله الخارج المركز كما في روما لزم أن يكون
الأمور المنتهية بالنسبة إلى مركز الخارج أكثرها بالإبصار المعين لم يوجد كذلك بل وجد في العمر شاذ حركة مركز الدوير أعني أحداث
الزوايا المساوية في الأزمنة المتساوية حول مركز العالم وعماد القطر الإبار بالذرع والحضيض نقطة من جانب الحضيض لا الأوج
على ما وقع في الواقع سهوا بعدها عن مركز العالم أبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز أعني نقطة سوسط مركز العالم فيها
وبين مركز الخارج فإنه إشكالان ووجد في عطارد شاذ الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الكامل فإنه يحسب على
إشكال أو إما عماد القطر في الممشى وإن لم يكن مركز الكامل لكنها لما كانت النقطة التي كنها شاذ الحركة لم يحسبها
إشكال اختلاف العماد إما في العمر وهذا إشكال عن جمع السلطان أن العالم مطبق الأفلاك والعمل يقتضي أن يكون أحد حصة
شمالية من العمل والأخر جنوبية ولما كان مركز الدوير في سطح الأفلاك لزم أن يكون كذلك وجدوا للزهرة وأما في العقل
وأما في الشمال والعطارد وأما في العقل وأما في الجنوب بناء على اختلاف المنطقة وأيضا لها حسب ذلك التهب
حركة مركز الدوير الزهرة من الرأس إلى الذنب وتارة ينتقل إلى جانب الجنوب صار بعضه مائلة الشمال جنوبا والكوكب
شمالا فكان انتقاله إلى الشمال وبالعكس أيضا وعطارد بالعكس ولا يتصل الإبصار ممكن ولم يذكروا
المتمم الرابع مدة دوائر يومها ملاحظة السلطان يتبع في استخراج العلة واختلاف
الساعات في طول النهار وقصره وعرضه من الأرض فيها دائر الأفلاك والحركة فإن اعتبرت

[illegible] الارض فما فوق جنوبي الدائرة يكون اولا في جهة الارض فما فوق جنوبي الدائرة هو دون العظمى وهما سواء وكلما
[illegible] سمت الراس وسمت القدم اعني كلما قرب قطب الارض على استقامة فانه السمت مركز الارض وبعد عن الجنوبي الى جنوب الكل والظاهر ان الا
[illegible] الى ما هو بها قدر محسوس والدائرة الصغار الموازية للافق هو دون الارض في مسطحات الارتفاع وكلها مسطحات الاحتجاب
فان كان قطبها الافق على العالم انصف دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث تكون احد قطبي
العالم على سمت الراس وان كانا مركزي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نصفين يسمى احدهما نصف الشرق
ومطلع المعدل ووسط السارق والثاني نصف المغرب ومغرب المعدل ووسط المغارب وتقاطعهما
ان كان على زوايا قوائم يسمى الافق افقا والا فالافق المائل ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي
الافق اعني سمت الراس والقدم وبقطبي العالم سمت مدار الكل لان النهار ينصف عند وصول الشمس اليها والاحتجاب في عدم
الحرارة والتعريف اذ يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونها سمت الراس والقدم اعني حيث يتقاطع الافق على
معدل النهار وهذه الدائرة قطبا نصف الشرق والمغرب وهي نصف المعدل وجميع المدارات اليومية والنقاط
منها والخفية وبها تعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا
اليها تحت الارض وهو دائرة تمر بقطبي معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على زوايا
قائمة على قطبي الدوائر الثلاث فالجهة للعالم فلا يمكن على سطح الارض بعد دوائر احدها سمت قطب الاستواء وقطب
الافق معدل وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثاني افق قطب الاستواء وافق نصف نهار البعد
وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهاتين الدائرتين تصير الارض اربعا والثالث
منها احد الربعين الشماليين المعمورين والربع المسكون وان كان اكثر جزءا والثالث تمر بقطبي نصف الشرق والمغرب وهو الفاصل
بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها وهو دائرة نصف النهار وعرض البلد هو قوس من دائرة نصف
النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الراس والارتفاع مساوي لما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع
القطب فوق الافق الاستواء الارض البلد لان الكل الكائن من مركز العالم الى سمت الراس والقدم يقع على المعدل والاستدلال
وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في العادة اقل من عشرين فمن عرفها يكون للبلد عرض بعد ميل الافق عن المعدل
فاذا اخذ ارتفاع الشمس في نصف النهار وهو الاعتدال الربيعي او الخريفي والتقيناه من سمت كان النباتي عرض البلد واما
طول فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار جزائر الخالدات في المغرب واعتبر السوماتوس
المغرب لكونه اقرب نهار من العمران اليهم واخر العمران عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطلميوس جزائر الخالدات
الواقعة في البحر وبينها عشر درجات وهي موضوعة من مائتين وعشرين فرسخا وهو المعمور لما لم
يكن على خط الاستواء وما دار سمالا وجنوبا عمان وافق نقرة الكوان فلم يكن حوالي القطبين عمان واصلا لقرب
البروج ومع معظم العمان في الربع المسكون من ما ثة وعشر درجات في العرض من خط الاستواء الى ان يبلغ العرض
موت محسن مقسم اهل الصناعة هذا العدد سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت سائر الاحوال في الحر
والبرد فاعتبروا في الطول الامتداد من الشرق الى المغرب ومن العرض متفاضل نصف ساعة في مقادير النهار
الاطول اعني نهار كون جزء الشمس في الاحتلاف الصيفي فكل اقليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء
اسمه شن باصناف الدفوف والاقاليم تحصر احدهما منه وهو الشمالي اضيق ومداره الاقليم الاول حيث

بعض اربع عشرة درجات وثلثا درجة والثاني حيث العرض اربع عشرة درجات وثلثا درجة والثالث حيث العرض خمس عشرة درجات
وخمس دقائق حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلاثون ونصف وهي والخامس حيث
العرض سبع وثلاثون الا ثلثا والسادس حيث العرض ثلاث واربعون وربع وهي والسابع حيث العرض
سبع واربعون وخمس واحد حيث العرض خمسون وثلاث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء واحد
السابع منتهى العمان فمن خط الاستواء الى ابعد من خواص الكواكب الى الارض لما
والى الارض اما البقاع التي لا عرض لها تكون ثابتة على خط الاستواء ودور الفلك مما يكون دورا ولا يسا
لان سطوح جميع المدارات اليومية يقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما تقطع الدوائر سطح النهار ويكون الليل
والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا
للخفي اعني قوس الليل فان كان متساويا كالمارين اختلاف المسير سمت الحركة الثانية مثلا اذا كان الشمس
بالنهار في النصف الاول من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اقل اعني من المغرب الى المشرق والظاهر فيدبرها الحركة
الاولى من المشرق الى المغرب اسرع واذا انتقلت بالميل الى النقطة المضادة كانت حركة الثانية اسرع فيصدقها
الحركة الاولى الى ابطأ فيتساوى الحركتان في نصف مدار الكل اليوم الخفي وكل من محسوس وسامت الشمس وسهم
في السنة مرتين في اعتدال الربيعي والخريفي وفي اعتدال الراس الشمالي والجنوبي لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل النهار يسمت
رؤوسهم ويسقط عنهم غاية البعد مرتين في الانقلاب الراس الشمالي واحدى في الانقلاب الراس الجنوبي وتكون غاية
القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاءان وفي كل صيف وشتاء حرف
وفي كل شتاء وصيف ربيع فيكون لهم فصول اربعة كل منها شهران وصيفا تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث
يكون قطب العالم على سمت الراس ودور الفلك يتحرك موازيا لافق معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق شروق
ولا مغرب يتحركون بالحركة الكلية لكن لا يكون طلوع وغروب لانصف النهار الصناعي في الكواكب
بل ان يطلع الشمس الشمس وغيرها من السيارات ثابتة بالارتفاع والنصف من الفلك يتحرك ابدي الظهور اعني الذي
يكون في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فتكون السنة كلها
يوما وليلة ولا تفاضل الا من جهة بطء حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين
فتكون الدور حاملا لمعدل المعدل في الافق في جهة القطب الخفي ومثل الافق عنه من جهة القطب الظاهر ولهذا
يسمت بالافق المائل ويقطع المدارات اليومية على زوايا قائمة وتماس البعض ولا تقاطعه اعني الذي
يكون بعد عن القطب بعد عرض البلد وهو يكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدي الظهور في جانب القطب
الظاهر وابدي الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي تقاطعها الافق فان كانت في شمال المعدل كانت الشمس الظاهر
اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والنقص الكمية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية
اعني من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسم الظاهر اعظم وكان اقصر في
العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان النهار

هذا العرض الشمالي أقصر من الجنوبي المول المعروف وإن كان المدارات التي بها تحصل الأفق في طول المدار
بحسب القسي الظاهرة أعظم في العرض الجنوبي وأصغر في الشمالي فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان
النهار أقصر في العرض الشمالي وأطول في الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية بالعكس فلا مرية أن كل كان
عرض البلد أكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار أكثر لأن ارتفاع الظاهر والمدارات التي يليه
وارتفاع فصل فيها الظاهر على الكمية وارتفاع الخطاط العظمى الجنوبي والمدارات التي يليه فيزداد قلة
فيها الكمية على الظاهر ويكون مبدأ النهار وناقص الليل إلى الرأس المعلى الذي يلي العظمى الظاهر وأما
النهار ومبدأ الليل إلى رأس المعلى الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل يليه وبالعكس كنهار أول السرطان
لليل أول الجدي وبالعكس

ويدع صنعها واستحكام أمرها أمر مكن بهذه الأمارات ودل عليه العلامات من غير أن يلاحظ من
القواعد الشرعية والعقائد الدينية إلا أنهم يقولون ذلك على أصل هو كون الصناع موجدا لأعيانها وذلك
غاية الفساد وجعله آلة فرعا هو بأمر الحركات والأوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث و
أصل الأمارات ثم إنهم لما ذهبوا إلى أن الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة والبيوسة
ويعود ذلك أورد عليهم أن ما نشاهده السماء أزرق والقمر عند الخسوف أسود وزحل كبد المشتري أبيض
والمريخ أحمر وأنهم يجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا في سائر السيارات ودرجات البروج
على ما يرى كيف يتأتى الأحكام فأجابوا بأن الزرقة متخيلة في الجو لا محققة في السماء وسواد القمر عدم إضاءة جرمه
وما نشاهده في المحسوس ليس إلا اختلاف الهواء لا اختلاف أصواء ومعرفة كيفية الكواكب أو الأدلة بالتجربة
العقلية ولا بالعقائد الجمهور بل الأمارات سيما في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والأوضاع
وأما ما يقولون إن الفلك بسيط ليس فيه اختلاف أجزاء أصلا أورد عليهم بعض بعض الأجزاء الكوكبية مختلفة
وبعضها لكونه قطبيا وبعضها لكونه محاذيا للأفلاك الكواكب والبعد عرفة إلى غيره لكن من الاختلاف الآلات
على أصولهم ما حسبان أن ساير الأجسام العالية لا تتأثر اختلاف الأمارات لجواز أن تكون عائدة إلى الأجسام
العالية وقد نقض لأن العاقل إن كان موجبا كما هو مذهبهم فيسبق إلى الكل على السواء فلا يتأتى هذا الاختلاف
وإن كان مختارا كما هو الحق فعند سبق جميع ما شاؤوا من أصولهم يلزم الدور على أن الفاعل المختار لا يجوز
أن يكون اختلاف الحركات والأوضاع المتماثلة مستندا إلى مشيئة الفاعل المختار فلا يتأتى ما ادعوا
من الحركات والأفلاك ثم عليهم اعتراض آخر وهو أنهم جعلوا سبب الحركات الخصوصية على النظام المخصوص
مع تجويز الأولوية وأمر فعل الحركات بالإرادة وأنه مما يراد أن حركة من النفوس الفلكية على ما يساوي
مع إبائها المعنى بأن الحركة بالإرادة يجوز أن يختلف أو يتفق بعضها بالإرادة ولا يلزم أن يتحرك على وتيرة واحدة

القسم الرابع في البسائط العنصرية المعقول عليه من أقوال الفلاسفة أن أربعة النار والهواء والماء والأرض لأن الأجسام البسيطة والتحليلات قد دلت على أن الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها الأربع من حرارة وبرودة ورطوبة

وبيوسة ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحد فقط ولم يتكن اجتماع الأربعة أو الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة فبقي اجتماع اثنتين من الكيفيات الأربع في كل بسيط عنصري بالضرورة والبيوسة في النار
والحرارة والرطوبة في الهواء والبرودة والرطوبة في الماء والبرودة واليبوسة في الأرض وهي ماء كروي
أقصر على هذه الكيفيات الأربع كما يقال العنصر إما جار أو بارد وكل منهما إما يابس أو رطب أو على أوزان هذه العنصر
إما حار أو بارد وكل منهما إما يابس أو رطب فالأقسام أربعة الأربع من تركيب الممزوجات من الكيفيات وتسمى بالطبيعي أما
بحسب الحروف فالأربعة وهو النار والهواء والماء والتراب وبحسب الأسماء الأولى والهواء والأرض والأربعة من حيث
الأسماء والجمع والتفريق الأجزاء فالعنصر إما قابل للانفكاك إلى أجزاء متجانسة أو لا وكل منهما إما أن يكون له قوة جامعة أو مفرقة
هذا والتعويل على أن يتصور ولا يتأتى سماعي ذلك الكلام لجواز الدور لا تمام في المناقشة مع عدم صلاحيات عليه من حال
والحق أن من طلب بيان الحصر العناصر بتقسيم عقلي بعد علمه بالأمارات التي تكلمنا في الوفاء بعلم الناس بالكيفيات التركيب والتحليل
وصدر تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الأربعة وتحليلها منتهيا إليها لم يكن له أمل الأربعة مكونة من تركيب أجسام أخر ولا
محللة إليها فلا جرم زعموا أن الأسطقسات هي هذه الأربعة ولم يقولوا بأنها بعض الفلاسفة بالكلية العالم
أصلا فمنهم من جعل العنصر واحدا والسواء في الأسماء على النار وعلى الهواء وعلى الماء وعلى الأرض وعلى البخار
وعلى من جعله أشرف على النار والأرض وعلى الماء والأرض وعلى الهواء والأرض ومنهم من جعله قابلا للنار والهواء والأرض
والماء والهواء متكافئ وعلى الهواء والماء والأرض وأما النار والهواء استبعاد الجمهور ولم يذكروا الدليل على قول شيء تعارض
لأن سبب الصحيح فيه في كون العناصر أربعة على الأسطقسات المذكورة ولم يقولوا بأنها الأولى أمور بلا دليل أو وجود
كون النار خاصة لا تستحيل إلى أنها بها ولا تستحيل إلى غيرها فإن قلت إنها ذات قابلية تشتعل بالوصول إلى كون النار ضعيف
فهو أن تحول الماء بسبب غير ذلك سماعي على القواعد الفلسفية لا سلامة وأن تكون ما يشاهد من الشعلة والسراج هواء استدت حرارته
لا عنصر هواء الكائنة بسبب النار بعض غير قبول الاستحالات وتركيبها فإن الطريق إلى إمكان ذلك هو التجربة والشاهد ولا
مجال إلى النار الصرفة المحيطة بالهواء على تعليمهم وأما المخلوطة التي على وجه يتوهم فظاهر أنها خلاف ذلك ولا يستدل
بأن شأن الكون إفناء الرطوبات والنار الصرفة في غاية الكون فيلزم أن يكون في غاية اليبوسة ضعيف لأن إفناءها
للرطوبة الكيفية النفسية سهولة قبول الاستحالات وتركيبها عن مسلم بل إنما يتحقق الكلية ولا جزء الأمامة وما هو كذلك لا يلزم
أن يكون يابسا في نفسه كما في الهواء الصرف الثالث جواز الهواء غاية لا دليل على أن يابسا في الهواء الصرف على العكس
لا شعلة الأسرى إذ كل كان الأرض من حار يابس كان أبرد إلى أن يصير مهبرا وما يقال إن ذلك يستحيل ما دون النار من
الماء والأرض مع زوال المانع أعني العكس لا شعلة بعد مسلم والقائل بأن النار حارة يابسة لكانت
هواء وماء الهواء ولكن لو كان باردا لكان ماء فرض غاية الضعف لأن الأسر لكل في اللوازم سماء اللوازم المحلية بالنسبة
والضعف المخصص لكل من الرطوبات بعض الكيفيات لا يوجب اتحاد الرطوبات الأمامية ثم جعلوا العنصر
الفلاسفة إلى أن هذه العناصر أركان جميع المركبات العنصرية أعني السماء بالهواء الداخل في الحادث والتكوين بمعنى
أن تركيب مجموعها إنما هو من هذه الأربعة وتحليل مجموعها إنما هو إليها أما التركيب فلا ما شاهدنا أنه إذا اجتمع الماء والهواء
مع تحليل الهواء وقصان حرارته من الشمس حدث السحاب ثم إنه يصير غداء المحموم إن قصادي يحتاج سواء وعليه
من الأسباب والأعلامات إلى أن يكون منه حيوان ولو بعد واحد من الأربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة
أو بلا هواء محلل أو حرارة لها ما وأما التحليل فلأنا إذا وضعنا مركبا في النوع والأسود وإن قد ما عليه بارا فإن
شاهدنا العود المحلل يصاعد منه أجزاء هوائية وبقي أجزاء مائية وبقي أجزاء الرصد ومعلوم أن الأرض أجزاء

نارية تنفذ لطيفا ونفسا موجب مزاج يستعد صورة يحفظ الاجزاء المحتبسة بالانتشار والسائدة عن الصعود والانتشار
والمركب من الاجزاء الاذرية بالانكسار لا يكون بالنفس والزوال وهما كونا دفع لما يقال ان سائر الحيوان يعرض
المتلقات فكيف تكون جامعة لها وانه لا بد للمجاور ولا جماع بين الحار بالنار وعن من يرسب يستعد رسالهم النار والنار
فلم لا تكون هو المانع من غير يعرض ولا جزء من غير انفعال الى الصور النوعية يعلم بوجوده انه لم لا يكون ان تكون الطبع والنفس
بحيث ان الاجزاء الهوائية والنارية من الاجرام السموية من غير حرارة نارية وان تكون الحافظ بحيث الاجزاء العادة للمختار
او تكون امتزاج الرطب بالبارد ولو سلم ما ذكر فما ساعد تركيبه وتحليله فلا يدل على ان حصل المركبات كذلك
المبحث الثالث في بيان ان نقول ان العناصر مركبة قائلة لصورة النوعية وخصوصيات الصور الاخرى بحسب الاستعدادات
الحاصلة بالانسان الخارجة فيعد بدل الانسان والاستعدادات يجوز ان تزول الصور وهو المراد بالفساد وتكون
صور اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انفعال عنصر الى اخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء
ثم الارض وكل من هذه الاربعة ينفعل الى ما يجاورها فيصير ثلاثة ارد واحات احدها ما بين النار والهواء والثاني الهواء والماء والثالث
بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحد فيصير اربعة ارد واحات احدها ما بين النار والماء والثاني الهواء والارض او
بواسطتين فيصير ارد واحد هو بين النار والارض ويسمى كل ارد واحد على ما يعلم من الكون والفساد اعني انفعال
بعد الى ما يجاورها وبالعكس فالانواع الاولية ستة والى بواسطة اربعة وبواسطتين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من
في الثلاثة الباقية ويتحد موضوع الكل المحسوس والمجرد ولم يبق الا سبب الانفعال الهواء ما يعد على ان تكون العناصر
على الاثنا العشر بالجد يجوز ان تكون للترتيب او الابعاد الاخر الى على ما قال ابو البركات ان في الهواء اللطيف بالاثنا اجزاء
اجزاء لطيفة مائية لكنها الصغر واحد حتى ان الهواء اثنا ما لم يمكن من حرق الهواء والنزول على الماء فلما زالت
تخونها المجاور الاثنا العشر بالجد كشف وعلت صورة واجتمعت على الماء ورد بما ان لو كان الترتيب لكان الماء
اولى بالكون لكونه الطف والا كان الذي الاعلى مواضع الترتيب انما هو من الاثنا العشر بالجد دون المكسور عليه والثاني
ما له الصور بها هذا العدد من الاجزاء المائية في الهواء الكار الصعب فلا بد من ان يتحرك ويتصعد ولو سلم فيبقى
ان يصعد او يصعد بالنزول فلا يعود فطرات الماء بعد الانتهاء ولو ادعى انها تزول من مسافة البعد لزم ان تكون في زمان
المول والوجه الخامس على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فيكون مع على جوانب الماء
النار شديدة الحالة المجاورة الى جوهرها لعن كيفية الحرارة النارية وسببها كانت لها الحيوة واحدة وهي صحيحة
تحديدها ومعرفتها على معنى طبعها الا عند من يجعل النار عنصرا لم يتوهم تحريكه الفلك فلا محالة يدق
في الموضع الغريب من الفلك لتحقق الحركة وتعلق فيما الى المطلقة بسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة لم لا يمكن ان
حركة المحيط لا توجب حركة الحاط عند الحاد الحركة لكن قد يحرك بتعيينه الاسباب خارجة وقد استدلوا انما ساكنة
لانه لو كانت وعدم بقاء الحرارة على اوضاعها بسهولة فلا يلزم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من
النارية جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق لجسمها فيتبعه في الحركة وزوال الفلك
متساوية الاجزاء وكذا النار الملاصقة له لكونها سيالة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كالريح سائر
الاجزاء فلا يكون البعض منها خاليا للبعض منه بالطبع واما الهواء فجدير صحيح الاستدارة على الرأي الصحيح لملاصقة
مقعر النار لا مقعر الماء من امر الماء والهواء والنار والوتاد وله اربع لمعات احدها الدخانية الحاوية للنار

بحالها اجزاء من الدخان فيكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وكيفية الشرف الى مجاورها الدخان ولم يرتفع الهباء
الحار وذلك لان الدخان الحاملة لاجزاء النارية وتصعد من الباس من حيث ان ما يكون الاخف حركة واشد سعودا
وكيفية الطبيعة الوجهية بوجه النارية حتى الحاملة لا تخرج الصاعد الهباء وانقطاع ابراجها الباس لا شعة الحاملة من انوار
الكوكب وكيفية الطبيعة المجاورة للارض المسمى بالعكاس الانوار من سطوح الشعاع واما الاول فيحتمل واحد من تحرك الحيط
بالارض ولم يبق على جوانبها السود اذا لا شعة ومخالطة الاجزاء الارضية واما اختلف بالعذوبة والملوحة والصفاء
والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية وكيفية واما الارض فيلاحظ كيفيات احدها التغير الى تكسف
بعضها بالماء وكيف يجوز السمس والكوكب وبعضها بالماء والنار الطبيعية المجردة من الماء والهواء والثالثة الصورة
الغريبة من الكرة فيكون طبيعة العناصر تتساوى وجعلها صاحب المواقف مستحالة لانه اسطح الماء لعدم بقاء على الكرية وتداخله
من الكيفيات وجعل الهواء الماء الحاوي للنار والهوائية وكيفية الوجهية وفسر بالهواء الصرف وكيفية الحارة
المخلوطة من الهوائية والمائية والارضية كيف حتى يلتبس الماء الا على مع بعد من مجاور الارض والماء لا يكون مهيا والزمهرير
لا يكون هواء فرضا وهي اي الارض مع الماء مركب واحد مركبا مركبا العالم وليس الارض على حقيقة لا يستدل
ما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لا يقدح في كرويتها معا لانه ليس لتصاريس الارض في الجبال والوهاد نسبة محسوسة
بها لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وعلى ما ذكر بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعرة
الى كل فكيف ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الكيفية فيقدح فيها الامر وذلك لانها لا تقبل الشد والضغط لان معناها ان
يكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بحسب التقريب والذي يقتضيه قواعدهم
ان حالة الماء يجتمع الارض لان الارض بعد مقابلة الماء بعد مفتاح بعض ان حس الكيفية ان تكون هو الارض وكيف الهواء
والسبب في انكشاف الربع المسكون قبل هو الجبال اكثر الساكنة الى ما هو الجنوب فيكونها حرية بعد السمس منها وبعدها
عن جانب الشمال لكون حصيص الشمس في الجنوب في الجنوبية واو جهاتها الشمالية وكونها في العرض اشد سعاعا من كونها في
بعد وكون الحرارة الارضية من الشعاع الاشد الاقوى واحد من الحرارة الظاهرة من الشعاع الاضعف الاضعاف
فان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا يقبل العمران من الشمال الى الجنوب وبالعكس
يقبل العمران الاوج من احدهما الى الاخر ويكون العمران وانما حصل اوج الشمس لتلك الجهة في الصيف قرب الشمس
من سمت الراس في موضعها من الارض فيقبل السكان الى حد الكفاية ولا احراق ولا انعدام في شتاء فيقبل البرد الى حد
السكان والنفع وقبل السبب الرطوبات والاهوية في ناحية الشمال بما في الانسان الجهات
تابع وسعي المواضع الربعة مكشوفة وقال بعضهم ليس الانكشاف العدد المذكور سبب معلوم عن العناصر بالارض
فان الارض واردة كرا ارادة انه يجب ان يكون ذلك مسعود الانسان وسائر الحيوانات وما فيه لما يحتاج اليه من المعادن
والنبات فقد دخلوا في زمن المهندس حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات
لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد
ولا اختيار والكون في كرية الكل فقد اتفق المحققون على ان العناصر حركتها كرية الشكل وان الارض في
الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كمركز الكل فقد محيطها وانها لا تتحرك لا من المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك
بحسب الحكم العلم بما له مذكورة وحسب الله مفيد الانه ويجب الحكم الطبيعي بما يفيد اللمية على ما ذكر في علم
السماء والعالم على ان جميع العناصر مركبات بسائط والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان معنى الطبيعة الواحدة
لا يختلف وان الارض بعد مطلوبة فتكون تحت الكل وهو مائل مركز محدد الجهات وادراكات حيزها الطبيعي

لم يتحرك عنه ولا اليه وان في الارض جبلا مثلا مستقيما على ما يرى في احوالنا فلا يتحرك فيها جبلا مستقيما لتعادل المثلث
فلا يتحرك على الحركة كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستندا الى حركة الارض على
مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانا لا نعلم كونا كذلك لكن في الوجود لان بعض الطبع قد
يدل على الاعتبار فيجوز ان لا يبقى على الكرية ولا على الوسطية ويتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك وبالارادة المعلومة
فكيف يتكون في موضعها ما عليها من الاستحالات مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا لما استدير
لا ساحل الجبل الشامخ على ساحل البحر لتكسر الجبل كله دفعة للتباين في السير وليس كذلك لانه يظهر راس الجبل او
لانه ما عدا جبلا مثلا ويتحقق ذلك بان يولد نيران على مواضع محاذية من الجبل الى ان يستقر وهذا استدلالهم على كون
الارض في الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب في بعض البقاع اصغر لبعد عن السماء وفي بعض اكبر
لقربه منها والواقع خلافه وهذا استدلالهم على كرية الارض بانه لو كان امتدادها الطولي اعني ما بين المشرق والمغرب
على استقامة لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها فيهم في آن واحد او على بعض لكان الطلوع على المغرب قبله
على المشرق في مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيها وليس كذلك بل الطلوع والغروب يتفاوت قبلها المغرب
بحسب ارصاد الحوادث الكلية من الكسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها اما يقع في آن واحد او احد الاحوال
وهي مختلفة بالنسبة الى اول الاقليم لو كان المشرق بعد مغربها كان للمشرق بعد مغربها ساعات ان كان
ما بين مغربها ونهارها خمس عشر درجة وهي مسكنها المسمى العرض الاول وعلى هذا الاسلوب فيعرف الحدث ولو كان الامتداد
العرضي اعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة يعني ارتفاع احد القطبين والخطوط الاخر على حاذية بالنسبة الى السائر كما
او على بعض لا بعض ارتفاع القطب الظاهر والخطوط الاخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس السائر
الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي والخطوط الجنوبي للواقف في الشمال
وبالعكس للواقف في الجنوب بحسب طولها فبعض الحدث في بعض الامتداد وكذا في سائر الامتدادات الى ما يموت
من السمت بتركيب خلاف حسب ما يقتضيه الحدث دون الاستقامة او البعض وادات استدارة الكرة المكشوف
حدس منه ان الباقي كذلك وانعرض بانه يجوز ان تكون وجود الامور المذكورة على كرية المذكور مبنيا على سبب اخر
غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ما ذكر من استدلال الوجود المسبب على وجود سبب معين لا يتم الا اذا
بين انتفاء سبب اخر ولو سلم ما ذكر لا يفيد الا استدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا يعين الا بالرجوع
الى ان ذلك يدرك كما في استقصاء الامر بالتسمية

القسم الثالث بعد الفراغ من مباحث البسائط

يسمى بالعلوي والعنصري شرع في مباحث الكائنات اعني الى الامزاج الثانية والى الامزاج وقدم ذلك لكونه اشبه
بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز انفصال بعض عنصر من الاخر وجعل ثلاثة انواع لان حدوثه
اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون
من الدخان وكلاهما بالجران فانهما عبارة عن الرطب الحار بخار هوائي وما يتكون من البخار ومن اليابس حرارة رصية بخاريا
احراق بارية وطلاق عن هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد يتكثف بتحليل الجزئي احراق الماء فيصير
هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا وسماء وقطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد
شديد يجمد السحاب على شكل البلورات يسمى ثلجا وبعد تكاثفه يذكر يسمى برد اصغر اشد برودا ان
كان من سحاب بعيد لدوران الهواء بالحركة والاحتكاك والا فكبير اعم من شدة الغالب والبخار المكثر البرد

ثم بخار يبقى وحده في تفرق التحليل بالصعد والجمود في السنوات وقد لا يبلغ الى الزمهرير فيتكاثف
الزمهرير فان كثر صار ضبابا وان قل ولكاثف بدرة الليل فان انجمد سمي صقيعا والا طلا فيسمى
الصقيع الى الطل فيسمى الطل الى الطرة وقد يتكثر بالسحاب الى الحرارة كثير يكاثف البرد وغيران يجمد
فيصعد الى الزمهرير فيمانع مثل هبوب الرياح الى انه لا يخرج من التصاعد والتصاعد اما الى الاجزاء
بسبب فوق جبال قد لم الرياح ومثل بعض الجزء المتقدم ونحوه حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد
دخان ماد الارتفاع معا الى الهواء البارد دوا يتعقد البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان
على حرارته فقد الصعود وان برد فقد النزول وكيف كان فانه لنزوف السحاب لرطوبته محدث من الرطوبة
ومعانقة صوت هو الرعد وبارية لطيفة من البرق او كثيفة من الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ
بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج مطفي الى سراج مشتعل فيرى فيه اشتعال فيهول
كانه كوكب ابيض هو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيسمى
غليظ دائم او ذنب او هدب او حوان له قرون وربما يعقب بحسب كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك
اما ما ورد بالظهر ان فيه علامات بالمة حمرة وسوده بحسب زمان غلبة الدخان واذا لم يشتعل اتصال الدخان
من الارض وقل اشتعاله الى الارض من كان منتشرا من السماء الى الارض وهو الحريق
وقد يتكاثف بلا دخنة ساكن الى اسباب الرياح وذلك ان تتادخنة الشمس المتصاعد قد يتكاثف بالبرد
ويتكرر حدوثا بالطبقة الزمهريرية فيشتعل ويرجع بطبعها فيسمى الهواء بحدوث الريح البارد وقد لا يتكسر
حرها فيتصاعد الى كرة النار ثم يرجع بحركتها الناشئة لحركة الفلك فيحدث الريح الحار وعلى هذا ينبغي ان
يحمل ما وقع في المواقف من ان تصادم الفلك الى عادة بحسب تصل النار الى حركته والا فلا يتصور ان يشتعل
الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية لتصاعد كرة النار مع سرعة اجزائها الماء وما حتى يتصادم صعوده وقد
يتكثر لبرد الهواء المحيط بالنيرين من جانب منه فيدفع ما حاذاه ويتكثر الى ان يصير ما يحاذيه فالحموم الهواء هو الريح
بان يسمى ريحا واما الزوبعة والاعصار اعني الريح المستدير المتصاعد اذا الثانية فيسمى المتصاعد
بالاعصار من جهتي مقابلتين وسبب الثانية ان يتصاعد ريح من سحابة فيصعد النزول معارضا في
الطريق سحابة صاعدة فيدافعها الى الاجزاء الرطبة الى كيف فيتبع جزء من الريح من دافع الى بحث ودافع الى
فوق فيستدير ويتصعد الى اجزاء الارضية منها فيرتفع ملتويا وانحى الى ما شوهد من احوال الرياح الغالبة
للاسحار المختلفة المختلفة للسفن من البحار وما هو الرمي تحريكها للمدن وما ورد من النصوص الصالحة
في ذلك يشهد بها صادقة بوجوب الرجوع الى البحار المختبرة وما به ما ذكره كوسيلة بان
الاسباب المادية وقد يكون بسبب الى سبب الثانية وقد يكون قوة اما الثانية فيسببها
احاطة اجزاء رشية صعدت كانها مرتبا من احد يعم رفعه لطيف لا يسر ما وراء واقع في معالجة القمر

[illegible] ذكر العلم بعض العمر لان الشيء يا سوى على الاستقامة نفسه لا شيء وسرى كان واحد من ملك الاجزاء
شيء لا ينعكس صور البصر منها الى العمر لان الضوء اذا وقع على صقيل ينعكس الى الجسم الذي وضع مرة
الصقيل كوضع المرئي فيه زاد الجسم مخالفة لجهة المرئي فيرى صورة العمر والا يرى مثله لان المرآة اذا كانت
صغيرة لا يرى مثل الشيء بل صورة ولو ان كان ملونا فيرى كل واحد من ملك الاجزاء صورة العمر ويرى
داخل مقعره تكون الله الا ما يلي ملك الاجزاء ويرى الشيء واحد والا لا يرى السحاب الذي يحاذي العمر كيف
شعاع العمر فان الرؤية تنعكس لا يرى في الصور كاجزاء الهواء المصورة في الصور واكثر ما يحدث الهالة
عند عدم الريح فيستدل بعمرها من جميع الجهات على الضحو ومن جهة على ريح ما في من ملك كبد وسطلا ناتي
السحاب على الظهر لتكثر لا اجزاء الماء وقد يتضاعف الهالة بان يوجد سحابتان بالصفة المذكورة احدهما
تحت الاخرى ولا محالة تكون السحابة العليا تكون ثانية اقوى وذكر بعضهم انه ربما يسمع هالات متعددة واما هالة الشمس
ويسمى بالكفاف فيادر عند الاتان الشمس في الاكثر على السحاب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان
في خلاف جهة الشمس اجزاء ماء سحابة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كالبلور
البلور الذي وراءه اسود ملون لتعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء
الماء انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء المتصلة الى الشمس فاذا رأى كل واحد منها تكون صغيرة صورة
الشمس دون سائرها وكان مسدسا لما مثل سطح قوس لان الشمس لو جعلت مركزا لدائرة الكان العدد الذي
تقع من ملك الدائرة فوق سطح الارض لم يرى ملك الاجزاء ولو عمت الدائرة لكان ما يلي سطح الارض وكلما كانت
ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف
الوانها فعلى ان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الصور اقوى فيرى حمرا
ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فيرى حمرا بسواد وهو سطح اجزاء وتولد منها كرة الى
من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ويرد بان ذلك يقتضي ان يتدرج من صبغ الحمرة الى سطح اجزاء من غير انتشار
الالوان بعضها من بعض على ان الاجزاء الكرية التي يا هو من سطح اصغر والاسود فليس له مع سطح اجزاء
كثير مناسبة واعترض ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد
سابقت ذكره ان العمر قد يحدث على الندى فوسا فالة لا تكون لها الوان لكن شاهدت بركيسان
في سنة ثلث وستين وستمائة من خلاف جهة العمر على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا واكثر
تحت تلك وتم دائرة ولم تكن الوانها في صغار الوان السمية واسرعها ابطأ اكثر وكان ذلك بالليلة التي
تكون رقيقة السحاب والعمر على صورة من الافق النوع الثاني ما يحدث على سطح الارض
مثل الاحجار والجبال التي لا تكون تحت سطح الارض على الكيان في الشكل الثاني تحت سطح الارض
وبابه وقد يتعقد الماء السائل تحت الماء المنفوذ معدنية تحت الارض فالة على ذلك الماء
بالعين لا بالمعدن كما في الملح فاذا اضاف الحر العظيم لها كثير الزجاج اما دفعة واما على مرور

الايام تكون الحجر العظيم فاذا اتفق بان تحمل الرياح العظيمة لحاله من الارض بلا من الجبال او تحصل من تراكم تمادي
كريت من تحريك او بان تكون النفس للحجر تحلف بلا جواء في الصلاة والرقاق فيصير اجزاء الارض بالماء
والرياح وتصور بشكل الحفر بالدرج اصغر اشد او يقع الصلد من بعد او بعد ذلك من الاسباب فهو الجبل وقد
يرى بعض الجبال منصوبة مع سافات فاكانها سافات الجدار فسببه ان تكون جلوب ماء الصوفاني بعد تحجر
اجزاء السحاب وقد سال على كل سافة من خلاف جوهر ما صار حاملا لاسمه وبين بلا جوهر وقد يوجد في كثير من الجبال
عند كسرها اجزاء الحيوانات الاسماك منه لان المعمور اذا كانت شاسعة الدهر مخفوف في الحجر فيحصل
النفس للروح الاكثر ويحصل بعد الانتساف فلذلك كثير الجبال وتكون كثيرا ما منها ما سبب بعضه كالسيول والرياح
ومن منابع الجبال هبط الاجزاء التي هي مادة المعادن والسمك والعيون فان الاجزاء تنفس من الارض الرخو فلا تجتمع
قد يعتدله النوع الثالث ما يحدث من الارض قد يعرض كثيرا من الارض حركة مسببة ما يحرك الجبال
فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض مكانها
عدم الانسام او صعبها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يمكن لكثافة الارض تحرك بادراته وحركة الارض وربما تبعها الهدم
وقد يتصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة الحاكة والمضاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا يوجد الزلزلة
في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الريح فلما تحرك بالصف لقلة تكاثف الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة
اذا حفرت فيها آبار يكثر حتى كثرت تخالص الريح فلا تحدث الزلزلة فيها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد
الحرارة الكاملة عن الشعاع دفعة وحصول الشدة الكافية للرياح في تلك الارض بالتحصيل بعد ولا شك ان السود
الذي يعترض بعد يفعل ما لا يفعل بالتدريج وربما تعلق البخار بسبب الى اسباب العيون والانهار
والصواب وذلك ان الارض تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة واسعة مثل ما انبع منها الارض فان كان لها مدد
حدث منها العيون الجارية وتجري على الولاء لضرورة عدم الكلال فانه كلما جرت تلك المياه تحدث الى جوانبها
هواء او بخار اجتمع ذلك البخار الى مكان فيتعلق ماء ارضها وهكذا الى ان لم يتبع ما يحدث دفعة او على الولاء
وان لم يكن لتلك الارض مدد حدث العيون الراكدة وان لم تكن كثيرة بحيث تشق الارض فاذا ارتفع وجهها
تلك الاجزاء صاعدة فيعدا وانه دفعة الى حدث منها القنوات الجارية والانهار بحيث مضاه في المدد وقد
وقد تكون سبب العيون والصواب والانهار ما يحدث من الامطار والثلوج لانها تجذبها ويرتد بها وبعض بعضها
ثم انهم مختلفون في ان ما ذكر في الانهار العلوية الى اين هو في الارض والسفلية الى اين على وجهها وجهها انما هو
راي الفلاسفة لا المتكلمين العاملين باسناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها
تكون مبنية على حدس وتجربة ساعدا مثالها كما يرى من الحمام من مصاعد الماء وانحدارها وتعاقبها وفي
البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي الامام خلاف الصور والالوان والانعكاس الاضواء على
الانحاء المختلفة الى غير ذلك وهذا اوامثاله من التجارب والمشاهدات يشهد لكل اسناد تلك الانهار الى ما ذكروا من الاسباب
وقد يتم الهام مواد الاجزاء ما بعد البعض تحدث في مختلف ذلك الى اختلاف الاشخاص فيحصل البعض للبعض دون
البعض واعترضوا ايضا بانه لا يصح اسنادها الى اسباب اخر كجواز ان تكون الواحد بالنوع مثل معدن وان
تكون صدور من البعض اقليما ومن البعض اكثر باوان في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السبب
لم يعتبر الى تمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في انجاذ شيء فان من الرياح ما يتبع بلا شمار العظام ويختلف

الذي ذكر في الحمار وان من الصور ما يقع على الكل وقد ذكر وعلى الحجر مصوص عنه وكذلك بعض صور النار وما يتعدى الى الكل فلا
يحرقه وبدت ما يفاد به من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يدبت الدم في الكلس والا يحرق الكلس الا ما يحرقه من الدود
وبدت صدة السوس والا يحرق السوس والا من الكواكب دوار سلاوات ما يسمى بها سهور وتكون لها حركات لحوله وقرب
الى بعد ذلك من الامور العوسة التي لا تكون بها دون الانسان المادية والفاعلة بل لا بد من تعين من العوس الروحانية
وقد سوا بها بلاد السوك ونواحي ارض وبلغاره وحوالي السماوات والاحجار حتى يسان السحب والرياح والامطار
وغير ذلك مما يحرم العقل ما ليس بصادر من السماوات والكوكب بل عن خالق العوس والعلوم وسمعت منهم احد في العاد
انهم اذا ساروا في الصحف واحدا من الكتب يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مستقلا منفردا في اسار
الى الخالق سماره ويع على كوكبهم وله رياضة عظيمة وترك الشهوات ونسبة جامعة بخصوصية مشهورة باستعمال المطر
فيحدث سحابة قدر ما تظل او تكثر السحب فيتاذى بذلك من يقع عليهم العوض بسر منهم اذا ساروا وسعوا اذا وقعوا الريح
اذا رجعوا وربما يستعملهم بوجه اخرى معهم سحابة تكفيهم وريحا الى خلاف جهة تلك الريح والكاذبون عندهم من مثل
انكار الخسوفات واما حديث السحاب الذي ينفخ العدم الحديد على هوام الوسوس عند اصابته فمشهور ولعمري
ان النصوص الواردة في استعداد امثال هذه الاثار الى النادر المختار كالمعجزة وخرق العادة الى الواحد اصحة
لم يحصل انه لا يورا فالله من عند

الفصل الرابع في شروع في رابع الاقسام التي يتب عليها الكلام

في فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو في الكتاب التي لها مزاج فعلم لسان صفة المزاج واجسامه وله مباحث
للانسان مباحث للانسان الى الاقسام الثلاثة للممزوج اعني المعدني والنبات والحيوان وقد سوا الكلام في ذلك من
على ما يوجد الفلسفة واما الكوفي فيعسر المزاج فطريق التعريف على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة مساوية جاذبة
من عامل العناصر المجتمعة المتصفة بالاجزاء بعوارضها المتكيفة بسوء كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمساوية
الى تمس بعد ذكر اجزاء العناصر واجناسها وكيفياتها وفي زيادة ذلك جواب تحسين اسلام اللفظ ووضوح المعنى
فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسطة فلنا لا جواز عن مزاج المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط
ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين من جانبيها بمعنى ان يسخن بالعناصر الى الحرارة البارد ويبرد بالعناصر
الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واذا ذكر المساوية على ما سبق من معناه فللتحقيق دون الاجزاء ولو ذكر بدلها
المتوسطة لكفى وحسن الشيخ ابو علي ابن سينا في القانون خارج عن القانون حذا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث
عن تعامل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصفة بالاجزاء المتماسة الكثيرة بكل واحد منها الكثير بالاجزاء اذا تعامل
بعضها في بعض حدث عن تعاملها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف فيه حالة الى طريق التعريف وفي
حالة اخرى قوله اذا تعامل ان كانت صفة العناصر وفيه تكرار الاحاد الى وكان قوله في المزاج اجسما لا
ما سوى الاثار يجعل صفة كيفية متشابهة فيه ذكر الحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع
في معرض الجواب جنسا لا معنى والظاهر ان قوله اذا تعامل الى اخره اخذ في طريق التعريف بعد تمام الجواب
واسند التعامل في التعريف الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصناعة وفي التعريف الى العناصر بواسطة
العوامل التي هي الكيفيات والصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل قد جاء في التعريف
بوابع المزاج فلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لا اخراجها بعد المشابهة بقصر الباء ما فسرنا
به المتوسطة تعسف على ما تحقق ان شاء الله تعالى لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في

المزاج بعض اجزاء العناصر لا الاثار لا يجوز وان امكن بدون الماء كما في تسخين الشمس للارض وحدث العناصر الحديد
على الاضعاف اذ في الاثار مزاج اما هو بتعريف كيفية الماء وهي تكون بتكثير السخونة الحاصلة بالاجزاء الماء فعلى تقدير
كان بعض الاجزاء كان المزاج اليه وفيهم من جعل الماء سرطانا بالحكم لانه ان لم يشترط وضع اصلا
بعد الطبع بان يار الحجاز لا يحرف حكم العراق وان اشترط الكل او ولو بوسطة او وسائط فالعقد لا يحصل
الا بعد تعاقب العوامل والعامل للتعاقب في فالمؤثر في العقد هو الموسطة ما استعداد من الاثر للمنفعل
بان يكون الحس للكل والهواء اما هو تسخينه الهواء فلا تكون الماء يريد دون الماء والجواب انه يجوز ان يكون العامل
هو العقد دون الصور فيما يريد دون الماء كما في تحسين الشمس للارض وحدث العناصر الحديد التي انه لا بد
في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها قابلية لا يمكن بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة
المساوية والمتساوي الملتئم من الماء والتراب لا يتربت عليه اثار سلامة موجبة الا على في الاجزاء وجوان صور ما
في الهواء فعلى هذا لا بد في حصول الكيفية الثانية من الكون والفساد والانتزاع من الاثر الماء والتراب
بعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فيما اذا اجتمعت اجزاء واحدة او اجتمعت بما على
الاجزاء وحدث الكيفية المتوسطة الحالية لا عند امتزاج العناصر العامل والمنفعل من الكيفيات بتوزيع
بالجزء الكلي اذ لا يتعين الصور النوعية واما الفلاسفة على انه سوى ما يسوم بوجوده جعلوا العامل
هو الصور بتوسط الكيفية التي لها دخل بالذات كون الحار والبارد والجوهر كون الماء وهي ما عليها
ان كل ماء العنصر الاخر الى تصيرها فيكسر سورة كيفية الاخر بعض ان يكون بكل الجزء من مزاجه بكل الكيفية
وكذلك مرة اخرى فيضعف منها ما كون الفاعل هو الصور فلا يجوز ان يكون هو الماء لان ماهيات الصور
والاثار والكيفية لان تعامل الكيفيتين اي كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون التي معلولا
عن شيء حال كونه عاملا علة وان كان على التعاقب بان يكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المعلول
عن التي عاملا علة والغالب على التي معلولا عنه وذلك ان الكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر
وضعف قوته قوي على كسر الاخر وهذا محال واما بوسطة الكيفية فلا منافاة الكسر والانكسار هو الفساد
وذلك في الكيفيات الا بعد الانكسار صيرورة الهواء البارد برودة الارض والصور الماء الحار حرارة الهواء الحر
وذكر واعترض بان ما ذكر من الدليل لان تعامل الصورتين بواسطة الكيفيتين لا يكون معا فلم يكون
التي عاملا معلولا معا لان الكيفية كما انها عاملة اذا عرضها الكاسر فكذا اذا كان لها ظل في ذلك يلزم
اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الباقية بالاطلاق بتشارك في ان واحد وهو محال لانهما
متضادتان وان امكن يكون على التعاقب فيلزم صيرورة المعلول غالبا وبالعكس والظهور بطلان
هذا اللزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشرطها اعتبر في الواقع على الشرط الاول معنى الصورة اي
تعامل بواسطة الكيفية فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي التي بواسطتها
الكسر مع الاخرى اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار لا محال لا عن اجتماع ضدين بوجه احدهما

ان الصور فيما عليه الصور كصور الكيفية ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ
المفارق لحدوث الصور عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وتطريق العاقل عند غيرهم لكون الفاعل مختارا
وح يتعلق حدوث العالم والمعلول بها ان المتكثر عندهم لا مدخل من الكيفية سورية لا لنفسها والتأثير
نفس الكيفية المضافة لا سورية للقطع بان سورة الماء السدة الكمية ان يتكثر بالماء الحارة وان لم يكن في
الحارة بل الماء الحار بل ماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يبعد ان يكون للكيفية المتكثر كاسر
لسورة الكيفية المضافة ولا يكون هذا من اجتماع العالة والمعلولة بل الامر هو في تطبيق السورة بتعاقب
الكيفيات من غير اعتبار الصور وهنا اعتراض اخر وهو ان حدوث الكيفية المتوسطة لمحمود لفاعل الكثير
من غير ان يكون هناك صور موجبة لانكسار سورة الكيفية المضافة كما في مثل ج الماء بالماء الحار والقطع بان
الصور الماء لا تكسر السورة فان زعموا ان ليس هناك فعل او انفعال الى كسر وانكسار يعلم وجود صورة
كاسر بل يستعد الماء بواسطة اجتماع الماء الى زوال كيفيتها وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض
فلنا فلكن تغير الزاج انما كذلك فانه لا معنى لاستعداد الكيفية وصعوبتها الا بطلان كيفية وحدوث
اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد واما الزاج من الفاعل وان زعموا ان الكاسر سورة
بروحه الماء هو الصور الحارة التي احدثت لكون في الماء الحار قلنا قد ظهر انه ليس بلازم ان يكون
الكاسر للكيفية صورة بسيطة هو احداث الحرارة المركبة وتعطل موجب الزاج بان انكسار الكيفيات انما يتوقف
عناصر الممزوج ثم لا شك ان تعاقب الكاسر سورة بروحه الماء بالماء الحار هو الصور الماء سورة
الحرارة لتعارضه لان من قواعدهم ان صور كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية
وانه كاسر لسورة الماء او عرضه كالحرارة وفعله كالحرارة والبرودة والعالة كالرطوبة والسوسة
وان كل عنصر يفعل بالذات في صورته بتكميله الذاتية او الوضعية المعلولة او الانفعالية في مجاوره وعلى
هذا الاصل على التعاقب يكون الفاعل هو الصور ما يرد على القابل يكون هو الكيفية مرورة انفعال الكيفية
المعلولة فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعالية لمثل الرطوبة والسوسة فان قيل ان كان في العالة
خفاء فلا خفاء في ان المستعد عند الامتزاج هو الكيفية سكران الحارة وبرودة الماء وكذا النواتي
فلنا نعم انما تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الاول فما يرد معتبر وحال الى حال فهو الماء
لا غير وكذا لا يمنع انفعالها في الكيفية المعلولة كالحرارة والبرودة لا يمنع فعل الصور بالكيفية لا انفعالية
كالرطوبة والسوسة للقطع بان صور الماء مثلا انما تكسر رطوبة الماء بسوسها لا بحرارتها الغالبة
ان معنى شارة تكميل الزاج في الكل ان الى في كل جزء من الاجزاء المركبة او المتوسطة للممزوج
عامل في الاجزاء الاخرى ساوره في الجسم التوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الحرارة الغالبة
كالحرارة الماء في الحرارة والبرودة والرطوبة والسوسة وكذا الهواء والارض اذا لم يكن في الاجزاء
في احراز الممزوج وكان السارية في الجسم اشد امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحسب الاجزاء
عند الحس لما كان مثال فعل وانفعال ولم يحصل كيفية وحالة بها يستعد الممزوج لفيضان صور معدة

او مادة او صورة او نفس انسانية عليه ملكا بدا محمود تركيب ومخالفة بين العناصر الاجزاء لان الامتزاج هو اجتماع العناصر
بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المشابهة والتركيب ثم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج وكذا في
الكيفية وما ذكر من شرح العناصر من ان معنى الشارة من جميع الاجزاء ان يستخبر بالقياس الى الماء وسعوده بالعناصر كما
الحار وكذا في الرطوبة والسوسة وقصد الى دفع اعتراض الامام بدخول نواتي المتزاج من تعريفه فيما انه يصرح في التعليل
وصحة التعليل وما ذكرنا هو المفهوم من اللغة والمذكور في كلام العلوم فلا يرد من سمى الى العناصر في كتابنا
جميعا فقد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد يدل على الصور التوعية للعناصر بان يتعلق صور وتحدث اخرى مع بقاء
الاول ولا يسمى الى يدل على الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصور ولا خفاء في ان الصور بالامتزاج فالمعنى
المذكور اعم وحدوث كيفية متوسطة مشابهة من كل جزء بحيث الكيفية متى على جواز اسمى الكل عنصرا في كيفية العنصر
والانفعالية حتى يكون الحدوث العادي من الممزوج في الكيفية المتوسطة بين الكمران والبرودة والرطوبة كالحرارة الغالبة والبرودة
على السوء ورد عليه لا مانع لهم بسواد الكل الى الماء حتى يحصل بوجود الى الحدوث غير مكون وبروز والاورد وعلمه من خارج
وهو تسليم جواز اسمى الى العلة في الكل وكان الاخبار موكولا بان هذا الاصل الى الكلي يكون من مبادي علم الكلام والكلام
ان الاخبار يكون من فروع الطبيعي واصول الكلام فيتقن بهما ورد بان جواز الاسمى الى من لوازم جواز الكون والفساد فيما
بعد الحكم بان كون الاسمى الى الكل ويعين على ما اشير اليه في السماء ان زوال صور وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد
الماء وهو امر جاء يصعب الى زمان فلا يدل من مفتقر على التدريج وليس ذلك في نفس الصور لان وجودها وعدمها دفعي فيتعين
ان يكون في الكيفية بان يتغير كيفية الكيفية الى مناسب الصور الى مناسب الصور تفسد وتستند الى مناسب الى تلك
والاسمى الى الاسمى الى تغير الكيفية مع بقاء الصور وما ذكرنا الى يدل على سوء الاسمى الى جواز الممزوج استعداد الماء بذلك تعيين
فيضان الصور والعكس ثم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممزوج استعداد الماء بذلك تعيين وبدا نفس
الاسمى الى زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وهو يقتضي جواز ان يحصل الاستعداد
لحدوث اختلاط الاجزاء المتضمن تغير يحصل الكيفية بحيث يكون كل من الاجزاء المتوسطة على جزء كيفيتها
ثم التعويض بتمازج الزاج الثاني الحاصل من امتزاج الاجزاء المتضمن لكيفيات كما في الذهب الحاصل من امتزاج الاجزاء المتضمن
لكيفيات حادة من الكيفيات بصور الساذجة العنصرية المخصوصة في الممزوج على ما يظهر بالتتبع والاستقراء فانا اذا وصفنا
الكيفيات بالحرارة والبرودة والرطوبة والسوسة وغيرها من الكيفيات الحاصلة من امتزاج الصور التوعية لكيفيات
بان تعدد الكيفية الواحدة الاجزاء الممزوجة لفيضان صور توعية عليها غير صور العناصر ثم يتعاقب للممزوجات المختلفة
بواسطة صورها وكيفياتها بحدوث كيفية متوسطة متشابهة من الكل في الاجزاء بواسطة الصور التوعية والكيفيات
فلا يدخل في التعريف لا ما لم يحدث في تعاقب العناصر بصورها دون كيفياتها فالزاج نوع اخر
ثم اعلم ما سبق ان الزاج كيفية مكونة مفاضة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء حتى
الاجزاء البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها التوعية واما اسمى الى من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا
ان الجمهور المشائين فان جعل لو كانت صور العناصر باقية والصور الحادثة بعد الزاج سارية في جميع اجزاء الممزوج
لزم ان يكون الماء مثلا مع الصور التوعية متصفة بالصور الاربعة وح فاما يكون المولد عنصرا واحدا فلنا
كون الا يكون الصور التوعية متعددة الحادثة انما يسري في الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون البسيطة اما
سرى فيها الا امتزاج ثم هنا مذاهب اخر فاسدة لا يدل الى العناصر باقية على صورها وجزء كيفياتها واما يحتمل الكيفية المتوسطة
بتوزيع الاختلاط وعدم الامتزاج عند الحس ورجحان عدم بقاء العناصر على جزء كيفياتها عند امتزاجها معلوم قطعا الثاني

الى صورة

[illegible] امتزاج العناصر وبناء على ما قدمنا قلنا ان يحتاج صورتها ولا يكون لواحد منها صورة الى صورة وتلبس صنف
صورة واحدة فتصير الكل صورة واحدة وصورة واحدة لم يهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة
المتساوية وتهم من جعلها صورة اخرى للنوع عنها اي صورة توجد لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد توهم
ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار والزوال بالكلية اما ان تكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لان
على التعاقب ولا يكون ان يحصل القابل مما هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة ايضا
اعلى الكيفيات وبانها لو كان كذلك لما حصلت صورة الممتزج بالسحق والمعاطرة والتبريد والتلازم بل تحكم
النوع والانسب

ثم المزاج بين جميع المزاج وكيفية حصول وبيان اقسامه بحث الاعتدال الحقيقي
والعرضي والخارج عنه تكيفه او اشرف وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات متلازمة اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة سميت قوى ما عبارة كونها معادل المقدارات على ما هو ظاهر صناعة الطب والقوة اسم لما هو معدل
التعديل اخر حيث هو اخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في معادير القوى بلا ترجيح شيء وضعفا معتدل حقيقي وان
غير معتدل والتساوي في معادير القوى لا يستلزم التساوي في معادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا
في الكيفية وبالعكس وقد صاحب القانون التساوي بالتعادل حيث قال الاعتدال ان يكون معادير الكيفيات المتضادة
متساوية ومعناه قوله الشارح ان تساوي معادير الكيفيات المتضادة متساوية وزعم الشارح ان تساوي معادير
الكيفيات اشارة الى تساوي معادير العناصر بان تساوي السوداوية مثلا في البدن عبارة عن تساوي مجاريها والتعادل اشارة
الى تساوي الكيفيات شدة وضعفا ولكن لازم كلام شارح وجه هذا التعديل التساوي بقوله عبارة عن الاجماع
الاجماع ربما يحصل الفعل والانفعال وتساوي القوى لا يكون بدون تساوي معادير اجرام العناصر محاوتساوي كيفياتها
من وضعها اما الاول فلانه وكون الغالب في الكم يعلق الملك لا محاوا اما الثاني فلان القوى يحكم بانفعال الكيفيات
انفعالا فاذا تعادل الصور النوعية اجلال الملك وتعادلها عنه فان الماء المبرد بالنار فلابد في المعدل الذي يسمى وجه التساوي مقوله من تساوي عناصره كما وكيفا فان قال ان تاريخ هذا الاعتدال
لا يحصر بما انه لم يدع احد هذا الاعتدال كيف والمعدل الفرضي في الخارج عنه فهما يسعه على ما سبق خارج عن هذا الاعتدال
وفيه نظر اما الاول فلان المفهوم من معادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا امداداتها بحسب المساحة لكن
بحسب معادير اجرام العناصر واما الثاني فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار
اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قوى كيفياتها حتى يحكم بالتساوي وجوه
ساء على ما ذكر في شرح جزء الى الافراد وسبب اختلاف القوى واما الثالث فلان ادعاء الخارج عن هذا الاعتدال بالتمام
جميع في كلام الشارح مفصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل المعدل الوحي مع هذا قسام الثمانية للخارج عنه فادعاء هذا
الاعتدال وهم احدا لكن يحتمل ذلك احد هذا قسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال الحسي
معنى كون الكل بالاجماع المؤدي الى الفعل والانفعال حاصلا بالسوية غير مختلف الكيفيات كما يكون حدوث
الحجر النادي في الارض ملاصقا كل منها صاحبه حتى الى حس او تمسك عن مقاومة تمسك الانه
لا يكون الخروج عن هذا الاعتدال بالكمال والبرودة لحصول الحرارة والبرودة جميعا لان الملك عن حاق الوسط الى الحرارة
مثلا بمقدار زيادة الحرارة والبرودة فكيف يتصور مع ذكر زيادة

على الحرارة

[illegible]

الى الحرارة على الحرارة وهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات بلغت قدر مدعى الاقسام الثمانية الى حرارة الحار البارد
الحر الرطب او اليابس الحار الرطب او اليابس البارد وهم يتصورون كل واحد شرطا في المعدل التساوي اجزاء العناصر ايضا
ان يوجد حر الحار البارد والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا وقد عال المعدل لما مر كان بعد المعدل الحقيقي
متساوي التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعدل الفرضي والمعنى المستعمل في صناعة الطب متساوي المعدل في القسم
جميعا المزاج الذي هو موجود على الممتزج مكيفات العناصر وكيفياتها الفعلية التي هي اولى وتلقى الذي كيفيات انسب تعالى
مثلا شان الاسد الحرارة والاقدام وشان الارنب الحرارة والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال
يعرض له ما يسمى اعتدالا لان السعة المزاج للممتزج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصور الخاصة او من الصور الكلية
فالاول اعتبارا ما بالقياس الى الخارج اعني النوع الى سائر الانواع والثاني بالقياس الى سائر الاصناف من ذلك النوع الى سائر
الاشخاص من ذلك الصنف والصور الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعني النوع الى حالة الاشخاص
والصنف الى حالة سائر الاشخاص والشخص الى ما يعرض له في الاحوال وكذا الصور مثلا البدن الانساني مزاج هو الذي يقال انه
انسان مزاج اي نوع فرض بحسب ادراكه وقد اختلف الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يراد فيها بحسب افراط
وتفريط بسعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية
فليفرض ان حرارة الانسان تكون عشرة ولا تنقص من عشرة بل تزيد بها فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا ما لم فرسا واذا انقصت
من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا لا محالة تكون هناك واسطة بين حد الطرفين واعني للافراط والتفريط التي ليس بمزاج
وتوجد ثمان مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي ويوجد شخص
في غاية الاعتدال وصنف في غاية الاعتدال في سن بلغ فيه النشو غاية وهو وان لم يكن الاعتدال الحسي الذي حكموا باستثنائه
من انه لا يجوز في ثمانية الكيفيات على حكم ايضا جاز ايضا الخروج عنه بالقصر الحار والبارد جميعا بان يزيد احدهما على الاخر
وكذلك المعتدل الذي يكون كالصعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا مثل ما ذكر في الكيفيات فليتامل نعم لا يبعد
الخروج بالكيفيات المتضادة عن هذا الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر واليبس من اعتدال حوالة
مزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها ما دامت النسبة محفوظة وان كانت
المقادير مختلفة

واختلفوا في عدد الانواع فذهب الاكثر الى انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها
الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلابد ان يكون اشرف الى اقرب الى الوحدة والبعد
عن التضاد والكثرة ولانه اجمع للانواع لاستعداد الافعال المتفقة التي يعاب على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك
وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف فالنظر الى اوضاع العلويات تعالى
ابن سينا سكان خط الاستواء الى الجنوب الذي يعدل النهار ودليل ثابت به احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه
ليس فيهم شديد الحر لان الشمس تزايل عن رؤسهم سريعا كما تقرر وما فيهم من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع
عند الاعتدالين والبطاء عند الانقلابين ولا تنتهي الى شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا تعظم التقاوت بين صيفهم
وشتائهم وتحت دفعه كل منها تقصيره في الشتاء ونصف ما مر في كون الفصول هناك غاية فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير
بل على قرب من السمت فهم دائما مشغولون من حالة متوسطة الى ما تشابهها وكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على
فساد هذا الرأي بوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤسهم في السنة مرتين فلا تبعد عن السمت باكثر من ثلثة
وعشرين جزءا ونصف على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما في السماء وقت الزوال مرتين فيكون حرارتهم فرطة لان قرب الشمس
في زمان يسير كما في الصيف عندنا

ح لقوم ترتيب المخرج للهواء على استعداد النجم مخرج جدا فهذا الاول وجوده ان مساميهم يسرية ويوالها اولى بسكانه وبحسبها الهواء
من المسامة والقرب منها في البلاد ذوات العروض كما قرب من مسامة الارض يكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا
وذلك لدوام ان تشعف قد تكون اكثر مما من غير الدائم وان هو كما كان بدنى بالنسبة منه وفي بارد خطه وبانها ان زمان
السمس الى اوج الزمان شتاء لخطه الاستواء يكون السمس على عامة البعد عن سمت راسهم وصيف تبعه عمه مسيره وارتفاعه
صيف الليل اطول من ليل كيلين سرا الى كونها على عامة القرب مع ان بعدها عن سمت راس البعض على السواء فتكون حر شتاء خطه اكثر
وحر صيف البلد من شتاء حر النصف الشمالي والصيف والا يلزم لو انحرف نسبة طول النهار على الليل الى الصيف مقوما لا الحول
نهارا بالغ سبعة عشر ساعة تقريبا وقصر ليلها ثماني ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه على السواء فيكون
الحر والبرد والصيف الالوف لا يوجد فيه على خط الاستواء لانهم ناكرا لا يتاثر من جهتهم ولا يسخن من جهة مسامة الشمس
ويستوجبون الهواء عند بعد المسامة اعني عند كون الشمس في الاعتدالين فيكون الاعتدال خلاف الليل المعروضة فان الحر
على حسبهم وهو موضعهم لعدم انفهم به ولا يتعالهم الله من شدة البرد وان كان على البدل ولا يحس على الصيف مدا الجوانب
وكذلك ساد حر الليل الى الاستواء لا يصيبه وزمان الحر اسعى على حسب ان يكون سكان الاستواء اقرب
الاصناف الى الاعتدال الكيفي بالنظر الى اوضاع العلويات مهوان يسار الاحوال بعض ما لا يكون اعلمهم بعد
به ولا عمتهم بكاره من حر او برد لا يعد المطلوب اعني قوم هم الاعتدال الكيفي الذي هو شاوي الكيفيات كحرارة الاكثر
البالغ في الجراب والبرودة الالوفة كذلك في ذهبنا من الاوائل وكثير من الكما حرص الى ان اعدل الاصناف سكان
الاقليم الرابع لسعة الاماكن كما هو مذكور في الكتب عن الشرع وفيه اشكال الى اعراض احدهما ان كثير التواليد
والتناسل هو في العمارة وغيره لكن من الاماكن تناسبه الاعتدال العرضي الذي هو تواليد الكيفيات
الخبيثة ان كان ما فيه الكمال احد ضم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة العرض من الاعتدال الحقيقي ما
هو المطلوب وثانيها ان قلة الكمال لا يخلط الاستواء وكثرتها ولا علم الرابع يكون لا يكون عائدا الى الاسباب الارضية
دون الاوضاع العلوية وفيه ان الحدس شهد ما ذكرنا وتحكم بطلان الاول وحدة خط الاستواء وهو اربعة الاف
فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا علم الرابع على كيف تلك وما يلي خالفه لا سيما العلم فان
اذا صح الاستدلال على اعتدال العلم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعد من الصحاة السالمة والاحراق الجنوبي فاول
ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حافة الوسط من الاسماء والكنوز فلنا الوسط فيها توسط بين
ما هو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامة وبعدها بخلاف الوسط من الكنوز فان بينه الشمس اليمنى على الهواء
واهل ذلك الوسط دائما في المسامة او القرب منها وانما صح الاستدلال لو كان تمامه الحر والبرد بحكم الجنوب والشمال
وليس كذلك

واما المناسب بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة
الحر سبب علم الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو من الكتاب الى الجسم مرتبة شرع في مباحث وفي ثلثة اقسام
ان الجسم جزء يحصل منه مبدأ الحس والحركة بالارادة وهو الحيوان او بدونه وهو النبات
وان لم يحصل فيه فالماء ان ظاهرا فالمعادن يحصل منه مبدأ الحس والحركة لانه لا يقطع بعدهما في النبات في المعدن بالنا
يدعي حصول الشعور والحركة للنبات للمارات يدل على ذلك مبدأ نبات الله في فيكل النخل الاسلي الى الذكر وتعريف
به بحيث لو لم يلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جانب الهواء الى الفضاء لم

ليس

ليس بعد سعد على التقويد الفلسفة فان ساعد الامر على الاعتدال الكيفي لما هو على غاية من الطبع فانه تناقض
اسمحاق الصور الكمالية وخواصها لا بد ان يطلع فعل الاسعاد الى حد الضعف والكفاء وكذا الساعة ولهذا
استدل على ان من المعدنيات ما وصل الى الفوق النباتية ومن النباتات ما وصل الى الافق الحيوانية كالنخلة والنبات
الانسان بقوله عم اكرموا عمتكم النخلة والمراد بالحيوان انسان الى ذلك ما يورد على الحاس
الاحساس على النفس مع وجود انسانيتها فيها مبدأ الحس والحركة مع العلم بانها ليست من النبات والمعدن
كبعض الحيوان ومولدات الكالعلم والشعر والنبات والعسل والقوة ولا يسمى وما اشبه ذلك
وانسانا لا يطلق عليها اسم النبات كالثمار وما يسمى منها كالكرمة والشجر وكذلك
الحيوان الاول اقسام المعدني حجر دار ميكروف ان مستعد دائم غير منطرق ولا مستعد غير ذات بعد الطبيعة
عدد ان يقبل السيولة فالاول اي الدائم الميكروف هو الحجر الذي الخمدنية الرطب واليابس كيف لا يعدم النار
على بعد منها مع بقاء دينه قوية سيما بعد ذلك الجسم بالاطراق وهو الاندفاع في العمق بانبساط بعض
الجسم في الطرق والعرض والعمق قليلا قليلا دون انفصال شيء والذوبان سيلان الجسم بالتلازم رطبه ويابسه
والمشهور من نوابع الذائب الميكروف سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس
والحار صفر قيل هو جوهر شبه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص وذكر الخازني انه لا يوجد في عهدنا والذي
يتخذ منه المرايا يسمى بالحديد الصقيل والهافتجوش جوهر مركب من بعض الفلزات ويسمى بالحار صيني والذوبان في
غير الحديد ظاهر واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفها ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجسام
السبعة هي الزئبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما
وتاثير احدهما عن الاخر بالامارات فهي زئبق سيما الرصاص يذوب الى مثل الزئبق والزئبق ينعقد
برائحة الكبريت الى مثل الرصاص والزئبق يتعلق بالاجساد ثم الزئبق مركب من مائية كثيفة ومن
علم الصنعة ايضا شهدت لانكر وامارات ابي البركات بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت
في معدن الاخر وفي معادن بني سنان مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لنفرهما بالاستراج
واما كيفية تكونها فهي اذا كان الزئبق والكبريت صافيين وكان انطباع احدهما بالاخر تاما فان كان الكبريت
مع نقائه ابيض غير محترق يكون الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محترقة يكون الذهب وان كانا
غير نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد فجمد عاقدا يكون الحار الصفر وان كان الزئبق
نقيا والكبريت رديا وان كان مع البرودة فيه من حرارة فيه يكون النحاس وان كان غير مستعد الخالطة الزئبق
بل مواجها اياه ساقا فيا تولد الرصاص وان كان الزئبق والكبريت رديين فان قوي الكبريت وفي الزئبق
الزئبق يحصل الارضي وفي الكبريت احراق يكون الحديد وان ضعف التركيب يكون الاسرب واصحاب الصنعة يقولون
منه الدعاوي بعقد الزئبق بالكبريت انعقادا ثبوتيا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال
الصنعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا يدعيه احد

وتكونها الصنعة

ومن الكثير من العقلاء ذهبوا الى انه يكون الذهب والفضة بالصنعة وقد ذهب ابن سينا الى انه

او لعدم الاحساس بالواسطة تصنعها بالاجزاء

قوله واما القطع اقول ان ارباب هذا العلم يقطعون به ويثبتونه فضلا عن ادعاء القطع وكذا الذي

لم يجد له امكانا فيصلها على الوقوع لان الفصول انما هي ربما تصير من الاجساد انواعا لامور مجهولة والمجهول
لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصنع النحاس بصنع الفضة والفضة بصنع الذهب وان نزل على الرضا في الجنس
فانه من البعض حين من الامور المحسوسة يجوز ان لا يكون من الفصول بل عوارض ولوازم واجبا بالاسلام اصلا ان
الاجسام بالفصول والصور النوعية بل من المماثلة لا يختلف الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدريج فان اريد بالمجهول
الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه ممنوع كيف وقد علم انها صادرة لهذه الخواص والاعراض
وانها مجهولة بحقائقها وماهياتها ملازم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يمكن العلم بجميع الموارد على وجه
حصل الظن بنفس الصور عند الاسباب لا يعلم على التفصيل كالحدس الشعور والعروض من الشاذ وروح وكذلك
وكيف يصنع الترياق وما فيه من الخواص والاثار شاهدا على ذلك نعم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع الموارد
وكيف لا يستعداد ولذا جعل الكيمياء كالصناعة مثلا في رسم بلا مسمى والثالث الذهب
السعلي هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكمة المزاج ولذلك يعود للنار على يبوسة رطوبة غريبة
وهو لا يستحيل وذلك كالكبريت المولد من مائية يجري بالارض والهواء يجرا سيدا بالجريان حتى صارت
ملك الماء دهنية والعود بالسرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل والرابع
الى الذي لا يسلك ولا يستعمل ان صعوبة من مزاج رطبة ومائية وكبريتية الصعلي بالجر
والنيل كالواحات يولدها من ملحية وكبريتية وجبال ومياه بعض الاجساد الذائبة والاملاح
يجد الملح من الرماد المعروف بالقلي والصفيح والخامس
ما استحكم المزاج بين اجزائه الرطبة العالية واجزاء المائية بحيث لا يبقى يعود النار على نوعها كالزئبق وتولد
من مائية فاكثر حدا الارض كبريتية بالعرض في الظاهر والسادس الذي لا يذوب ولا ينطرق
لبيوسة مائية لا مزاج من اجزائه الرطبة ولا اجزاء المائية المسولة بحيث لا يعود النار على نوعها مع الحالة
البرودة الثانية الى الارض بحيث لا يبقى لطوبة جزء دهنية ولا ينطرق ولان عمل بالبيض لا يذوب
الا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الطوبة بالكلية في الحديث الثلاث وذلك كالياقوت واللعل والزمرد فكذلك
من الاحجار ومرجع العدنيات الى الاثنين وسادسها ما لا يمكن كسره وهو بحيث
يجري الارض ممزوجا عيونا وزلازل تلك الصعود بحيث يخرج بالمن الارض ويسرح بالعوض الموجودة في الاجسام التي
سالت على جروف عملوه وقد تعدد تلك الاجسام لتعول قوى الطرق وصور تكون بها انواعا من الجواهر المعدنية
وتختص كل نوع بسبب المناسبة لنوعها فاذا ازدحم في بقعة جزء لم تتولد منه شيء لان العرق المولد اما من
نفس الارض والاحجار في ان بعضها ما تولد بالصنعة بهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر
والملح والاول ان ميل الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار وبعض الاجساد بعض التحمير بنفسه وفي ذلك الجوهر
نفيا في النظر والبحث الكلام في عمل صنعة ذلك الجوهر والصواب ان المزاج الثاني يمكن

الاستمزاج

وتعالى ان

لا يمكن على
كالاول فيها بالاجزاء على السائل العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة كالرسوب والكبريت المكون منها الذهب
صورها تكونها بالمزاج المعتدل عند صغر الاجزاء حتى فالمركب المفضي الى حصول المزاج البالغ لعنصر الاجزاء الكبريت
الشمس من الاعضاء الاكثر عند التحقيق الاول من السائل العنصرية والهداية لا يكون تحجر الذهب وزيادة من تحجر الرسوب والكبريت وزيادتها
على ما هو مناسب الركن المخلوق من الشعل الباقية على صورها بل تحجره اهل منها بكسر وورده على ما سياتي خامسه هذا
بحث شريف ينفع علمه احكام كثير من الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منها مع بقاء التركيب في عمل الموازين
الغريبة جعله خامسه بحث المعدنيات لان امر منها الجهر واحتجابها الى الكبر وقد سبق الى اشارة الى اختلاف الاجسام
في الكثافة والشعل عائد الى اجلائها في الصور والاستعداد ذاب الاول كيف لا اجزاء وقلبها مع كل الكلا وكيف
تعاودها في الكثافة والشعل تعاود فيما يتبع ذلك من الكبر والكبر والخفة على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد
التساوي في الهواء تحجر الاجسام يكون اعظم من تحجر الاسطح مع التساوي في الوزن كما به متعالي من الصغير وما من الذهب والاخف
يكون الى صوب الحجم والاسطح الى صوب الكبر وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والاسطح يرسب فيه كالخشب
والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان من واحد من كيل المران ما به متعالي من الكبر وفي الاخرى ما به متعالي
من الذهب وغيرها من الاجساد ليس جوهرها اعلى من جوهر الكبر والاعلى العود المران مسوما في المولد فاذا ارسلنا الفضة الى الماء
لم يبق الاستواء بل يميل العود الى جانب الكبر والاعلى وكلما كان من جوهر شعل كان الميل الكبر ومعرفة الى استواء الى الزيادة في الحجر
حتى زيادة الشعل مع ان وزن الكبر ليس الا ما به متعالي مثلا وذلك لان الاعلى قد يدل على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا
احدهما معه في الماء كالعود مثلا الى جانب الهواء الكوز ارق قواما وقد حاول ابو ريحان بعض مقدار تفاوت ما بين الفلزات
وبعض الاحجار في الحجم وفي الخفة والشعل بان عمل اناء على شكل الكوز وجعل كيالا على عدد شبه مراب منحني كما يكون حال الاناء
وملاه وارسل فيه ما به متعالي من الذهب مثلا وجعل على الراس المران كيفية المران الذي مر به معرفة مقدار الماء الذي
يخرج من الاناء وهكذا الكلي من الفلزات والاحجار بعد ما بالغ في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك من ماء قيحون
في جواز زم في فصل الحجر يعني ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف الماء واختلاف احوال الماء المران والفصول فيصل معرفة مقدار
الماء الذي يخرج من الاناء بما به متعالي من كل من الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار ريعها وتفاوت الحجم والشعل فيما يكون
فاني اكثر كان حجمه اكثر وشعله اشد بتعاون الماء واذا اسقط ما من كل وزنه في الهواء كان الباقي من وزنه في الماء مثلا لما كان
ما به متعالي من الماء الذي يخرج من الاناء بالتقاء بالجسم فيه كان الماء من وزن الجسم فالجسم يرسب في الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان
مساويا له فالجسم يترك في الماء بحيث يمكن ثلاثة الماء وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه حدودا لاجسام معلومة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء
ما به متعالي من الذهب والفضة وغيرها ومقدار اوزانها عند كون الفلزات السبعة من حجم متعالي من الذهب والجواهر في حجم فانه متعالي
من الياقوت الاسماجوني ومقدار اوزانها في بعد ما يكون فانه متعالي من الهواء وهو مبتدا
الماء

المي لتنا بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات موقفا الى الآكل مالا آكل ولا عدل ولا صعاد في النبات مزاج عدال
لا يوجد في المعدن ويتفاوت ما يوجد في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الاجزاء عضا والعروق وكان له
مواضع نعوم عام الرحم والآخر كعدد الاعضاء والربع وفي السرور مواضع خمس فيها يولد الاعضاء وله عروق
بها يتعدى كانه سمط واحد كالدم يمده الشعر والظفر كالعروق الرحم وله فضول يدركها الصمغ والاسنان وله قوى
تحفظ الشمس كالعادة وحوادثها وتكمل الاعداد كالتامة وتحصل المثل اعضاء النوع كالمولد
الغاذية للمعدن على انها مغاير للحادة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كلام المصنف شعر بانها نفس الهاضمة
بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل العروق ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يراد على البدن من حين الفتح الى الاكمل
له كان الاستعداد لتصرفه جوهرا من المعدن وهذا معنى حالة الغذاء الى ما يليق بجوهر المعدن والعادة هي التي تتصرف
فيما حصل له كان الاستعداد الى ان يكمل جوهرا بالفعل وهذا معنى حالة الغذاء الى مسالكة المعدن فهي تتصرف الهاضمة
اردية الغذاء ما هو يابس كالشحم والجرب فالاجالة التصرف الكيفي تتصرف الطعام الى الكيلوس اذ في الجوهر تتصرف الكيلوس
الى الدم والدم الى اللحم وهي تتصرف الغاذية اردية الغذاء ما هو يابس بالفعل الى حين ما يصير جزءا من المعدن وبالاضافة
التصرف الجوهر وهي المسالكة الكاملة في الجوهر والكون والعوام والصوف ثم بينهما مباينة ان احدهما ان الوجود
بين المعدن وبينها مباينة بعارضا اما الاول فيدل على وجود الحادة في المعدن حركة الغذاء من الفم الى الجوهر صاعدا على
كما في الانسان وسلطان العلو يحلله بها قسرية تكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من الحركة الى الغذاء وليس
الباعث له من خارج للطبع باختيار ولا الارادة من الحيوان هو فيها حيث لا ارادة ثم ان ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء
شعر او عظم مثلا فيسلك الى المعدن لعوده سوقها اليه وان كيف يبدا اخرا حد من الفم وايضا هو في المعدن
شبه شوقها الى الطعام بصعوده وكدره ولكن ذلك شبه الحيوان الواسع الفم العصر الرقبة كالمساح فيعين
كونها بين المعدن وما ذكر في المواقف من ان مثل الحركة ليس ارادة اما مع الغذاء فلعدم شعور واما من المعدن
فلوقوعها بالارادة جبر على ان ارادة بالارادة ما ينسب الى الارادة على ما هو الواقع بارادة المحركة والباعثة
لارادة الباعثة بنا للعمى ما فصر عبارة وبدل على وجودها في الرحم اذا كان خاليا من المضغ بعد العهد بالحمل
لشدة شوقه الى الحي كمس الحامل بانه عدت الاحليل الى داخل حدث المحجة للدم وهي ناقص مما مضى ان الكبد يولد
مدمع الدم الصفراء والسوداء ثم يجذب الى واحد منها ثم عن صاحبه ويصب الى عضو مخصوص ويحوي الدم في حر

للعروق الى جميع الاعضاء ولا يصور ذلك الا على مهاد الحوادث ويدل على وجود الماسكة ان العداء وان
كان في غاية الرقة في السلان سعي في المعدن الى الاعضاء والكل اعضاء الحركة الى السفل سعي الرحم وكذا
الدم في سائر الاعضاء وعلى وجه الاعضاء الى بعد المعدن عند العي ودفع ما فيها تحرك الى فوق بحسب
موضعها وتحرك الاحشاء بعالة وكذا الاعضاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما
في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بعض من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير اللام لما
حصل الاعتدال على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير العداء من المعدن وظهور الطعم الحموضة في الاخشاء ثم تمام الاستحالة
ثم يدل الشعور الى صور الاخلاط واما الثانية وهو ان تعابر بين العروق يحس على ما تصور عندهم من استحالة صدور
الافعال المختلفة عن فرق واحد كالمستعد والبدا من بعض الاعضاء صعدها في بعض من الافعال وهو ما في الناس
والاحق انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان تكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات
وهو قد لا يبقى بعض الغاذية والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يصير في البعاء الى الاعداد المتفرقة الى
الافعال المنسوبة الى القوى الاربع وقد يتصاعد في بعض ~~[illegible]~~ الاعضاء اعلى الى الآلات ~~[illegible]~~
العداء كالمعدن فان فيها جاذبة للعداء من الفم وماسكة له فيها ومفض الى ما يليق ان يصير دما للكبد ودافعة
للفضلات الى الاعضاء ثم جاذبة للدم الذي يصير عداء لجوهر المعدن كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما الى مسالكة
جوهر المعدن وهاضمة تعمل فيه ودافعة لما فيه الاخلاط ولكن غير اللام وكذا الكبد والعروق
ولا يصير لمرارة الطعم يعني ان العداء من اعداء المضغ الى حين يصير جزءا من العضو يعرض له في كل ان يفرق اجزاء
من غير ان تكون ذلك مصورا في عدد الا انهم يكونوا الى اعضاء العداء والعضو المعدني والى الجوهر الصيرات
في الغاذية فيكونوا مضغ العداء اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي له يصير الى ان يصير كيلوسا وهو
مضغ المعدن واسداف من الفم او يلزمه خلع صورته اما ان يلزم من كان ذلك النضج حصول الصور العضوية
وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو والا يلزمه حصول الصور العضوية اما ان يلزمه حصول النبتة بها
في الرابع وذلك هو الذي يصير بكونه نابتة وهو ان يكون في العروق والا يلزمه وذلك هو الذي يصير خلطا ويكون
عداء الكبد ويدل على كون اعداء الهضم المعدني في الفم بان الخلط المصبوغ يعمل في انضاج الادامل
ما لا يعمله الدقوقة للسلولة بالماء والمطبوخة فيه وبان ما يتبع في الطعام من الانسان يتصور من الحقة
ويصير كتعبه مثل كتعبه لحم الفم والسن وذلك ان سلخ الفم مثل سلخ المعدن بل كانها سلخ واحد يشهد
السلخ ولذلك يحصل ما في الفم والمعدن والثالث في الكبد والرابع في العروق بلا وهام من اول الهضم
في الفم والثاني المعدن والثالث في الكبد والرابع في العروق حقيقا هو المعدن والغاية في الهضم اعني التصير
الى جوهر العضو عند درجة الاعتبار واما فعل الهضم الكبدي فبين اواخر المعدن وجميع الاعضاء وليس لها
اعداد بالكبد بل انه لا يظهر فيها الطعم ~~[illegible]~~ الكيلوس من المعدن الى الهاضمة بعد وحالة تمس من الكيلوس الى
حصل في المعدن والخالطة تصير في الكبد ثم الكل من الهضم وفعل يدفع ضرورة ان الهاضمة لا تكفيها

واحدا مع الا ابداء في حاشية بقا
اعني العروق الاقيم الصلبة والواصلة
بين الكبد

اما الجزء الذي يراد الهضم من الغذاء اما ان يكون واما ان من اجزاء ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي بالهضم لا اول
لانه فضل غير لائق بفعل الغذاء وهو باق على كيفيته او جزءا لطالح وغير الصالح وعلى كثرة الوارد
على المعدة ما يصار من الحيوان اسما الانسان المعتبر ما عدا الى سوء الاعدة وتكثر بالتركيب
ومن الاجزاء الجزء الطبيعي للمتاع وجد كما في الهضم وكما في غذاء الناس عليه الاحتاج الى منفذ
كثير الفضلات وهو المخرج والهضم الكائن يكون فضلات ملتبسة لعدم لان الغذاء هو الجزء الطبيعي ومن
منافذ ضيقة كمخرج الكبد بالبدن والباقي من جزء الطحال والدماغ واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع
مفصولها اما ان تكون جزءا فيصيرا اولا فالثاني اما ان تكون باقية على خلطه من غير تصرف الهضم الثالث
كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف ومنى واما ان تكون قد استحالت بعرضه كالصديد والقيح
او ماء اما الى جانب يصلح للتعفن كالبلغم الخارج من الفم وكالمني خارج الفرج بالعادة اولا
كالماء الذي يرشح من الاوراك المنتن وكالبول وهو ما تكون جزءا فيصيرا اولا ان يخرج الى منفعة لا يتعلق منه
اخرى او لا فالاول اما ان تكون تلك المنفعة ولد جسم متصل بالبدن من جنس اعضاء وهو ماء الكفر
اولا فالاول اما ان تكون تلك المنفعة الى او تكون غير ولد جسم خروج تلك المنفعة قد يتعلق الى كالولد الكائن
لوجود الى المستهلك وقد يتعلق بالجنس كالتخم او قال خروجه كالرطوبات الكائنة قال الولاد
او بعده ولكن كالبلغم ولا يتعلق بها وهو الاخير اما الدفع ضرورة يخرج من البدن كالوذ الكائن بلعاب
البول او يدخل فيه كوسخ الاذن الغائر بمرارته لما يدخل فيها من الذبابات ونحو واما لا الدفع ضرورة كالعار
البعض على الكلام بحركة اللسان والتاء وهو ما لا يخرج الى منفعة لا تعاق منفعة اخرى اما لا يكون عن جسم
اخر متصل كان العمل او غير متصل كان الحصاة واما ان لا يكون فهو اما ان لا يكون محسوسا له كالغبار
المتصل او يكون محسوسا اما لا كوسخ البدن الكائن من متصل غذائه فانه لا يحس الا اذا اجتمع او دائما او خروجه
اما ان يعد محسوس كالخلط او غير محسوس كالعرق مصدر الاخلاط اربعة بعض الدم الذي
والصفراء والسوداء وذكر حكم الاسود اما ان يكون الاسود كان صحيحا او مريضا عدد ما الطالبي
كالرغف وهو الصفراء او شيء كالرسوب وهو السوداء او شيء كسائر السطح وهو البلغم وما عدا من
البلغم فهو الدم وقد يقال لبعض الاخلاط اذا البلغم فان كان معتدلا فالدم وان كان فاترا فالكيفية والسوداء
وان كان مغلظا فالصفراء واما فان الاخلاط يكون من الاغذية المركبات من الاسطقسات الاربعة
حتى عليه من واحد ولا واحد منها يوجد خلطا خلطا واما الغذاء يشبه بالمغتذي وان من البدن عضوا
بارد زائبا كالعظم وبارد حار يبسا كالدماغ وحار بارد يبسا كالكبد وحار يابسا كالقلب فيجب ان يكون الاخلاط
كذلك ليعتدي كل عضو بما يناسبه بدا ويكون ان الغاذية بالكيفية هو الدم وباقي الاخلاط كالاثار بالعكس
ولذا كان الفضل الاخلاط واعدلها اجزاء جاذبة واما والذهاب الحمى ومرة والخلط بانه جسم يكفي يسال
يسمى الى الغذاء اولا واحدا بالرطب الى سهل السيول ويسيل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم
والغضروف وبالسائل الى من شانه ان يسيل اجزاء مسلمة بالطبع حتى لا مانع من مثل الرباط والشحم

ان قلنا تكون بارد لحين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر كما في البدن وتصرف الغاذية يعود المعدة بالى ادمال
في العروق استحالة الى الهواء وعلى حال استحالة الى الحار الى البارد بل بارد او بارد حرارة الكلوس الذي يستحيل اليه
الغذاء اولا في تسعة والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن فيتغذى واحدا بعد
الاولية عن الرطوبات الغريبة ومن الذي فان الغذاء انما يستحيل اليها بعد استحالة الى الخلط ويرد عليه استحالة الى الخلط المولد
من الخلط كالدم من اللحم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا من الخلط وكل خلط فوق خلط من شانه ان الغذاء يستحيل اليه
اولا لا اخفاء في ان مثل اللحم والشحم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد وقد ذكر الرطب والسائل يكون مسدودا بالمثل علاما بالعكس
او يخرج الخصي والسوداء الرماد وما ظهر سائل يحكم المسامات والعروق بان عدم استيلاء المانع لكن يعادج ضعيف
لم يستعد ان يصير ما يلبس بالعضو ويتسع عليه سهامه في المزاج والعوام واللون والانتصاف اعني مزاجه
حرارة من العضو على البنية الطبيعية من غير ان يبقى ممتزجا عنه حرارة الاستحالة الى الاستحالة بان وكل اختلال فعل الانتصاف
كما ان البرص والبهق اختلال بالبنية في اللون واما الدبول فاختلال بحصل جوهر الغذاء ومن اختلال بالمثل ما وقع
في الموافق ان الاستحالة اختلال بالقوام والدبول اختلال بالانتصاف ولا ادري كيف يجمع مثل المثل واعلم
ان اذا لم يكمل العوام فهي لكونه رداءة في طبيعة العضو بالعضو واستحالة الى من جهة المزاج لكن يقوت
عليها بالاعتبار لم يعد ولم يحصل لها قوام العضو واعرض بانا نجد لا تكون على مزاج العضو لما فيها من بان ما سه
لا يدمن عليها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا استحالة الى ماهية بل لمجرد الاستعداد كاللحم يتولد من مثل
الدم ويتصل بالعروق والشحم مائية ودسمة ويتصل العرق والمسالكة المعتبرة من الغذاء والمفيدة
منه اشارة الى ما مر من حد ثمان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحالة الى الصورة
العضوية وصارت جزءا منه بالفعل لم يحصل له القوام التام الذي للعضو لكنه صار بالاستحالة الى اجزاء الكاملة من العضو
انما غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة اعني الجسم الذي من شانه ان يرد على البدن ويتصل به جزءا ان يستحيل الى
الغذاء بالفعل كالجزء الاول او القوة اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الباقية
اعني التي يستحيل اليها الاخلاط وقد يطلق على الكيلوس منه بعضهم وبانها ان الزيادة بالمسالكة قولهم حفظ الصحة يكون بالمسالكة
كما ان علاج المريض يكون بالمضادة مواقعة مزاج الغذاء حتى ما يغذى بالفعل المزاج المفيد حتى ان الغذاء صاحب المزاج الحار
ينبغي ان يكون باردا يحيل اذا لا يعرف منه كيفية وصار غذاء بالفعل استحالة الى البرد وصار حارا مسالكا لجوهر بدنه الا ان
يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم اخر ما ينبغي وسعه وربما صار من مثل الادوية بل السموم وكذا غذاء
بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا لصير عند الهضم بدنه البارد باردا مثله وعند اندفع مزاجه لو كان حفظ الصحة بالمسالكة
بالمسالكة لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج حرارة المنضجات مثل العسل والبصل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر
ومنها ان من الاجزاء الكيفية العامة ومن الكيفية التي يرتدي اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق
على السبات الكيفية بالدخل في اجزاء من الغذاء يخرج ما عدا الشمس لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم
لانه لا يكون على السبات الكيفية ان الزيادة التي بعضها كيفية وكذا الشحم والمخلوق لانه لا يكون فانه داخل في الجسم بل
بانساد جزء واما المخلخل اعني الانتباس اعني ما فيه الاجزاء الهوائية فلو سلم بادل الجنس الكيفية
لما يخرج بعد الغذاء الجمهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للعضو ولا تكون على الاقدام داخلة الغذاء اعني
اجزاء الجسم يخرج الشمس ايضا لانه لا يدخل في جوهر الاعضاء لا ملتبسة المولد

عن الكيفيات الاعضاء المولدة عن الدم وما يشبهه كاللحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان عند الاطفار يخرج الرياح ذات الصنائع
كما اذا احدث شحمه وسكنها بسكن ما يكن من بعضه من طول ما ذوت عرضها كلام فلسفي الكندي لان الكلام في الطبيعية
وفي ان تكميم الرياح بداخله الاعضاء فلا خفاء في انكاره اذ ضيق ومزجت بالسمن بدرا حرص الشيخ جعلت
الرياح في باطنها وابادفنا من المس تبدا الداخلة بطرا الى الوجود وفي الشرح وعند الرياح بطرا الى الظهور ولا يخفى
ان الخلاف الباقية على العين بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل سبل مفتوح على لفظ اسم المفعول وذلك لان معناها
اما مولدا بالتاء والتاء مولد الحكيم قبل الرياح التي يحصل السمن كسب الحكيم لا اصلي ولا الوارد لان كلا منهما على حال
فاذن كل منهما كما كان وارد الاضافة جسم الى جسم وصار المجموع المحكم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ام عظيم
بل اصل العضو وهذا على ذلك الامام لا احوال الغذاء ولا يلزم الالتزام لان ذلك انما هو من التفريق العرفي الطبيعي
وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الحكيم عظيم حالا كان بالتفريق الخصوص كان التام هو ذلك الجسم الذي ورد عليه الغذاء
وهو في اول الامر الحكيم الاصلي ثم الى اصلي بالتغذية والسمنة وتكرار الى ان يبلغ كمال النشو وقد تعالى الشان الى ما ذكر
الامام من ان عمل الباءة ايراد الغذاء الى العضو وسمنه به والصاقه كالغاذية لا لان الغاذية تفعل من
الافعال بحسب مساواة الحيوان والتامة تفعل ازيد من المحلل ولا شك ان الغاذية على الشيء ما دام على حاله والحيوان الزائد
مشابه للاصلي فاذا قوت الغاذية على تحصيل الاصلي فوت على تحصيل الزائد فيكون التامة لا انها من الابدال بل
قوة على ايراد بدل الاصلي والزائد معا لشبه العين على الفعل وكيف الان اعمل الكبير وقلة الحاجة بواسطة صغر
العضو وبعد ذلك يعود الامر الى تقصان تصنيف العين وقلة الماء وعلم من العضو والعرض فان الغاذية
والتنمية مختلفان فلا يستدلان الى مبدا واحد حتى ان امر التعدية لما كان ايراد البدل والتنمية والالصاق استدل
الى قوى بلغ وهذا ما قال في الشفاء ان شان الغاذية ان يوفي كل عضو من الاغذية قدر عظمه وصغره وبلغ به
من الغذاء بمقدار الذي على السواء واما التامة فتسلك جانبا من البدل من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة من جهة
اخرى لتصنعه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة اخرى بيان وذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها
وكان ما تورد اكثر مما يحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمها زيادة كما في السمن ولا تزيد في الطول زيادة
تعتد بها والتامة تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض ولهذا ادى الضعف
اشار الى ما ذكروا من صيرورة الموت من جهة النقاء الطبيعة وقسرا الموت بتعطيل القوى عن الافعال لانطفاء
الحرارة الغريزية التي هي النهاية فان كان ذلك لا سيما الرطوبة الغريزية الى حد لا يبقى ما يقوم بها من الحركات الغريزية وافعالها
فموت طبيعي والا فقسري وحاصل الكلام ان البطلان الرطوبة الغريزية سببا ضرورية فيكون ضرورة فيكون الانطفاء
الحرارة ضرورة بالبطلان ما دة فيكون تعطيل القوى ضرورة بالبطلان الثاني ولكن الاسباب مثل تعاسر الرطوبة
من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاقبة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع
عجز الطبيعة عن معاونة المحللات ايراد البدل اذا البدل الماسوي بيان القوى الجسمانية على ان مبادي ايراد اخر
بعض على الفناء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لعلة في الكم وبطريق القهر لفساد في الكيف وهو ما يسمى من
الرطوبة الغريزية البارد الغليظ بواسطة قصور الهضم بنداء ولو فرضنا فعل الغاذية لعين ايراد البدل اذا

عرضنا فلسنا المحلل دائما على واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المورد عن المحللات المذكورة من مبادي واحد يوجد الرطوبة
الغريزية فالبدل لا يعاوده ما يفرق بينهما في الاصل الى افناء المحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل اذا على مقدار المحلل
ملافيا في انه لا يعاوده بتصور بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تحترق وتضمحل في اوعية العدا وتم في اوعية
التي تم في الرحم والبدل لم يحترق الا في الاول فيكون الزائد بدلا منها كما زاد الماء بدلا من الدم في الشراح
ومنها المولد وهي قوة سائلة تحصل السرور وتفصيله الى اجزاء مختلفة وسائر مباشرة وذلك بان تعود جزء من الغذاء
بعد الهضم التام ليصير مبدا الشخص اخر من نوع المتقدم او جسم ينفصل ما فيه من الكيفيات الزائدة فيصير جهاز الحياة
كمن عضو مخصوص بعد الاستحالات الصورة والنوع والاعراض وتلك الاجزاء الى حاصل النوع الذي انفصل عنه السرور
او الخسة كما في النبات والحيوان على ان من الافعال مستقل الى قوى لمن سواها الى ما عرف في الانسان وكثير
من الحيوانات الاولى يحدث الدم الى الاسنان ويصرف فيه الى ان يصير منيا وهي لا تعارف الاسنان وكثير ما
المحصلة والتامة التي يتصرف الى فيه تحصل كيفيتها الزائدة ولم يرجعها المزاج بحسب عضو عضو فيعين بالعضو
مزاجا خاصا والعضو مزاجا خاصا وبالجملة بعد تولد الاعضاء وكثير بدلا ناسي المنفصلة والعين الاولى يسرا من
النفس التي هي من جملة الغاذية اعني الذي يغذو الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف
النفس الاولى وحصول البدن باعضائه والتامة التي يتبعه تميز الاجزاء وتشكلها على معاودة ما ولا وضاع بعضها عند بعض
وتسنها بها وسائر ما يتعلق بان معاودة ما وبالجملة ليس كل عضو صورته كما ذكره منكر وجود الاعضاء وبذلك يخص
باسم العضو وعلى التفصيل وفعلها انما تكون في الرحم كلام العوم موجود في ان المولد اسم للقوى المتعلقة في الغاذية والتامة
وجدا اولها والمنفصلة معا ولا يوجد المفهوم من اشتقاقه ولا اشارات حتى حقق القوى المتعلقة في الغاذية والتامة
والمولد من غير عرض للعضو ولذا قال الشارح الاشارات ان المولد للمثل يسمى الى معنى مولد ومعنى والمولد
الى نوعين محصلة ومنفصلة فاراد بالمولد اولا التصرف لحفظ النوع ثم الاقسام وبانها المعرفة لا على وجه التصور
تكون كلام الشفاء صريحا فيما ذكرنا لانه قال المولد قوة باحدى الحكم الذي في قدر جزء موسوم بالعين ومنفعل منيا سمى
اجسام اخرى مشابهة من الخلق والتمرج ما يعني سمى بانه بالفعل وقال المولد فعلان احدهما خلق السرور وتشكيله
وتنميته والثاني فاد اجزاء في الاسمى الزائدة صورة ما من النوع والمقادير وتعداد والاشكال والكشوف والملاء
وما يتعلق بذلك ينتهي بحسب المفرد بالحدوث والثاني كون المولد اسما للمحصلة مذهب الجمهور والتصريح به في القانون
حيث قال ان النفس المتصرفة لبقاء النوع ينقسم الى نوعين ان المولد والمغتذي والمولد نوعان نوع مولد الى الذكر
والانثى ونوع يفصل العوض الى من الى فيه مزاجات بحسب عضو عضو ونفاذا بعضهم ان
اشار الى ما ذكر بالامام واحيان بعض الحكماء المتاخرين وبيان الفعل الجمع بامتناع صدور الافعال المختلفة
والتركيبات المختلفة الدالة على عالم الدلالة والحكمة عن بسيط ليس لها مستقر اصلا مع انها حالة في جسم
متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الرائي وعند اسطوخس المنى كالكرة الاسم والحدة من غير
اختلاف الجسم لكونه متصلا في الاسس معه وعند بعض الاجزاء المنى مختلفة بالكيفيات في بعض سائر
او تخرج من الكبد جزء مشابه وفي العظم جزء مشابه وكذا سائر الاعضاء بما لا انها عرضيات في الحس وبعض
تشابه الامتزاج والكل الغريبة اجتماعات مذكورة في موضعها فعلى هذا يلزم ان يكون الشكل الكاذب من فعل الطبيعة

سؤال من هو الكل على ما تبين فعل النفس الناطقة الشاملة في الأمان المتشابهة وعلى التسليم لزم أن تكون كرات مضمونة بعضها إلى بعض
ولا يبقى صح لا بعضها ومن بعضها على نسبة واحدة تكون الى الحد مسألة لا تحفظ الوضع والتوبيخ فالأصل أما مع
اختلاف أنحاء النفس البعيدة السعودة الأمان الواحد لو لم يعد النفس المفصلة فيها أجزاء واختلاف مع أو للاختلاف
ملتبسا معدود الكلام إلى النفس المفصلة فإن عرفوا بأن السوح من مرتبة الوسائط والآلات لا النفوس والموثرات
والموثر إنما هو خالقها العادر المختار المتعالي الثابت، هذا سند واو لم يتوسل إلى إثبات العوى والكاملين أن ما يدل على
السرع من الصورة والكيفيات والأوضاع في بدن الإنسان لم يمكن أن يكون فعل النفس المصورة في بدن الى إما من جهة
الفاعل فلكونه عدم السعود وإما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد كان على الأول إذا استعاد وإما لم يكن
ذكر إذن خالقها لعن أنه خلقها كذلك أو أوجدها كذلك وعلى التقادير لو سلم مسألة النفس المصورة وسائر أجزاء الى فلا فعل
غاية من أجسام بمسألة الطباع وح لا يلزم أن تكون الحيوان كرة أو كرات ولا يلزم أن تكون فعل النفس من المركب فعلها في واحد
واحد من أجزاء

وأما الأعراض فمدورة وهما سؤال وهو أن الفلاسفة يجعلون المولد والمصور
وعمرها فوق النفس والآلات والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صورة الإنسان فالقول بإسناد صورة الإنسان
إلى المصور بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها نفسها من غير
أما ما يوجد وجوده بعد السلم
أن النفس ليست بعد كما يوجد في بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما يوجد في بعض المتكلمين أن
وكل ما يرد لو جعلت المصور من قوى النفس الناطقة للمولود وإما لو جعلت من قوى نفس النباتية الغاذية
بالآلات لنفس الناطقة كما ذهب إلى البعض ومن قوى النفس الناطقة للمولود وإما لو جعلت كلامهم مضطرب في
ذكر الإمام لن الجامع لا جزاء المنطقة نفس الوالدين ثم إنه سبق وكل المزاج من بدن نفس الإنسان أن يستعد لقبول
نفس ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر أجزاء بطريق إيراد الغذاء، ويدل على أن سائر أن
الجامع لا جزاء بدن الحيوان نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع والأعراض المصور لذلك الكلام نفس الناطقة
وتلك النفس ليست واحدة في جميع الأجزاء بل هي قوى متعاقبة كما لا يستعد إذا لم يحتمله لما ذكر
بعد استغناء أن النفس التي الكل حيوان من جامعة سلطنات بدنه وموثرها ومركبها على كيفية معه أن تكون بدنا
لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي يليق ولا شبهة لبعض هؤلاء عدم ما ذكرنا شرح لا شاكلة وهو أن
مستعد لقبول قوى من شأنها إعداد الماء لقبول ذلك المولد ماء الى وكيفيتها
لمزاج المني كالصور المعدنية ثم إن للمني بنية كالأمر الرحم كما يستعد إذا تكسبها مثال إلى أن تصير مستعد
مستعد القبول منى الكل مصدر عنها مع حفظ الماء في الأعضاء الشبيهة وتحدث العدد ونصيبها إلى
ملك الأبدان تسميها وتكاملها الماء وتسميها أبا فتصير تلك الصور مصدرا ما كان مصدر عنها الذي لا فاعل وكذا
إلى أن تصير مستعد القبول نفس الكل مصدر عنها مع جميع ما تقدم الأعضاء الحيوانية أيضا فتصدر عنها تلك الأفعال
أيضا فيتم البدن وتكامل إلى أن يصير مستعد القبول نفس ناطقة مصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتسمى

مدبر البدن إلى أن يكمل الأصل وقد شهدوا تلك القوى من نار مستعلية حاوية ثم تستدقان النجم تتكثر
الكرات تستدق الأجسام والنجم يستعد لأن يستعمل ما يناسبه بالنار المحاوية تمتد الكرات الكاذبة
في النجم تتكثر الصور الحافظة وتستدل بها كتمدد الأفعال النباتية وتجمع بها كتمدد الأفعال الحيوانية وتسمى الأنا
ما لا النباتية وتكامل الأمان ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزمان تجمع تلك القوى تسمى واحد
متوجه من جد بأمر السعدان إلى جد ما من الكمال واسم النفس وأجمع منها على الثلث الأخير فهي على خلاف
مزاجها نفس تلك المولود وتسمى من ذلك أن الجامع لا جزاء العلامة الواقعة في المتسبب موسى لا يوجد
وموثر حافظها والجامع لا جزاء المضافة إليها إلى أن يتم البدن وإلى آخر العمر والحافظ للمزاج موسى المولود
ثم إنهم تردد نفس لما كان كلامهم في باب القوى بينها على المدبر والنجم دون الطبع والنفس
ومع تردد إلى تلك مواضع منها أن الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة كما الذات لم تحرك الاعتبار
وتكون اختلاف الأفعال وتسمى ما ذكرنا جعلا إلى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا يفعل الغاذية النمو فيما
إذا كان الوارد زائدا على المحلل والمولد فيما إذا صار مثلا إلى الأن يصير منيا وما قبلا في الإنسان وبعض الأفعال
من أو صعد في بعض الأفعال الأسباب إلى المواد والآلات وزمان الحرارة العزيزة وبعضها
وكذا يتأخر في الحيوان بأن تحدث المولد بعد العدد والنمو وتسمى العدد دون النمو والمولد وما تقرر
عندهم من أن الواحد لا يكون إلا واحدا فإنا ما نوى الواحد يجمع لكنها في منها أن النفس النباتية ثم إن
القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان أمر في صيرورة فيداء البدن القوى في النبات والحس والحركة
أيضا في الحيوان والإدراك المعقولات في الإنسان ومنها أن الغاذية يتكلم في معاني بالذات للجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة أم لا على بيان منها كما شعر به كلام الشيخ وعن الأيضا ومنه
بعضهم إلى أن الأربعة واحد بالذات معاني بالاعتبار بعض الأمثال قوى واحد فعلها جذب عند الإرادة
يعلم بعد الإمساك ودفع بعد الانهضام ومنها أن الغاذية على تدبير معاونها للمواد يتلى من واحد فعلها
التحصيل والتنمية والإلصاق أم قوى ثلاث متغايرة بالذات متعاونة الأفعال الثلاثة ويتلى أن سائر إلى
إلى النبات وهو الكلام وهو أعدم ثم إنها نفس القوى الثلاث لا قوى أخرى يسمى بها لأنه ليس مثال فعل آخر
غير إيراد البدن والنمو والإلصاق ومنها أن كيف يصدر عن الأفعال المتعلقة الحكم على النظام المخصوص
عن القوى التي هي أعراض مادية بالأعضاء ولا تصور لها قدرة أو إرادة فضلا عن تصور ما هو على التصور
العجيبة والأشكال الغريبة والنقوش الموثقة والألوان المختلفة الموجودة في أنواع النبات والحيوان
بأن الفعل لا يكاد يتدبر لتصدر بها عن القوى التي يتصور بها مضمون وإن فرضنا كونها مركبة وكون الخلاف كيف وقد
الكتاب الإلهي في عدة مواضع بإسناد جميع ذلك إلى الله سبحانه وإشارة إلى دلالة
تؤثر قادر حكيم وصانع قديم والفلاسفة أيضا لما رجعوا إلى النطق السليم صرحوا بأن سبب القوى
إنما تفعل بإذن خالقها المدبر وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال بحيث تعلم قطعا أن ما في العقدة من

والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الاصافات ومن الاستكمالات لا يصح بدون الادراك وان هذا
الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة من الحيوان والنفس عاملة فيها وكذلك جدنا
اصنافا موجبا للنفس ان الحيوانات العجم لا تدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك موجود اخر
بل هو نوع
لا خلاف ان الناس ليس بحيوان لان المراد به ما علم فيه بحس
والحركة واما الخلاف في صورة هو حي لان الحس صفة هي مبدأ للقدرة والسمع وعلى الارادة الحيوة صفة
هي الحس والحركة بالارادة واعترض بانا لا نسلم انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بحصوله فيه ومنهم
من ادعى حصوله فيه مستدلا بالامارات على ما سيجيء ومنهم من بالغ في الاستدلال بالادراك حتى اثبت له ادراك
الكليات وهو المعبر بالعقل زعما منه ان ما نشاهده من مبدأ النبات الى تحمله الى بعض الدكورة دون البعض
وميل عروقها الى صوبها الذي فيه الماء واخراجها من صعوبة ما عن الجدار المجاور لا ساق بدون ذلك ومدار الامر
الى جمع من المتقدمين الحكماء
للحي الثالث الاحساس والسراية القوى الطبيعية من النبات
والحيوان وان كان السراية بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان عادة الحيوان مخالفة بالنوع عادة
النبات بل صرح ابن سينا بان عادة كل عضو مخالفة بالنوع عادة عضو اخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى
مدركة ومحركة يسمى بعضها نفسا الى النفس الحيوانية واما النفس الناطقة فتكون في الانسان الكل منها
في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يختص بما يتعلق بالحركة الى النافع
فاحتاج الى طلب النافع وهرب من الضار وذلك بادراكها ولا عدا على الحركة الى النافع وعن الضار
بخلاف النبات فانه ليس له ذلك لاعتدال وذلك فانه مركوز في موضعه لا يمكنه التحول عنه الى
حيث المدركة والمحركة ام لمزيد الحس وكذا في اقسام كل منهما الى ما هو من ما قسام بل في تحرير هذا
الموضوع بالقوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وغير الذاتيات والعرضيات
غير جدا في كفاية المدركة بالعيان فيما لا يعرف الا من جهة الاثار ولا يعقل الا بمقارنات
ولا عبارات تكون الى مبدأ التعبير اخر
وقد نسب بعض الى الاطباء
حسا اخر من القوى يسمونها بالقوى الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النباتية حيث يقولون بالقوى
التي اذا حصلت في الاعضاء منها القوى الحس والحركة وافعال الحس كجعل الغذاء يقبل التغذية
الحيوان والحركات الاساسية عند العضة والنفخ والاستنشاق عند الخوف والفزع يستدلون على ذلك
بان في العضو المقطوع او الذابل قوى تحفظ عليه الحس ومنعه التعفن والفساد ويستدلون على ذلك
والحركة بعدها في المقطوع والقوى التي تعد بعدها في الذابل هي التي يسميها القوى الحيوانية واعترض
عليه من وجهين بالانم اسقاط الحس والحركة في المقطوع وقوى التغذية في الذابل كيف ان لا يوجد القوى

والا يرتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط ووجد المانع لما ترتب حينئذ الحس قلنا
نحو ان يكون لبعض الشروط فلا يكون اختصاصا بعض الافعال دون البعض فان قيل القوى الموجودة لا يكون مبدأ
الا الفعل واحد قلنا فاذا جاء الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون باختلاف التوابع
في المطبوع والذابل وما نهاية ان الكافة يجوز ان يكون المزاج الكافي او يعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام
مما يخطئ المزاج الكافي الذي هو مقام الحس في الحيوان الناطقة وغيره يظهر لانهم يقولون بالنفس
يجعل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة او
الادراك والحركة بالارادة
اما
المدركة فالحيوان الحس الظاهر والباطنة لان الكلام في القوى التي يشترك الانسان وغيره من الحيوانات واما القوى
المختصة المدركة للكليات فسيأتي في بحث النفس وكل منها اي من قسمي القوى المدركة حس او مدرك للحس
وذلك لما مر في الحواس الظاهرة لما ان كل ادراك من نفس بكل الادراكات وتعلقها بالحضور بالالات واما الباطنة
فسبب بالبيان كما سيأتي على التفصيل ثم الاحوج للعقل بالمتابع حاسة سادسة من الظاهر والباطنة اذ الكل قد
لا يتعاسر شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الحيوان لا يتعلق من درجة الحيوان الى درجة فوقها لا لاستكمل
جميع ما في الكل الذي هو ملوكان من الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل اصحاب فكذا ما يقال ان الادراك
كمال النفس وهي مستعدة لحصول الكمال والاحسن مراتب الوجود لكل وجود من اخرى ادراكه لكان
حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدركة الكلي والاجزاء حاسة اخرى غير العقل فان من البداهة وما لم يحدث نفسه حالة ادراكه
مغايرة لعقل الكلي وسلامة وكيفيتها وشدة ان يكون شيء الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها
بهذه المثابة فما ذكر عند يحصل من المعاني حالة ادراكه معاني حالة تعقلها تصورها الحركة والجواب
ان الكلي مثلا من قبل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي وقيل ما هو عند المدرك كما او خبرا من قبل المدركات
لكلية لها حاسة مدركة وقد نظروا اما المحسوسات المدركة من المعاني والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات
والاشكال والقرب والبعد والملاسة والخشونة فلا يكون لها حس مدركة حسي اخر بل هذه الادراكات انما هو بالحواس
الظاهرة وان كان بعضها مدركة بالبعض او بضرب من القياس والتعقل
اما الحواس الظاهرة
فمنها اللمس وهو قوة باقية في الاعصاب التي في جميع الجلد واكثر اللحم والعظام من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخشونة والملاسة وكذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند الملامسة بحيث لا يستقر الا انها
لو ادركت البعد لم يحصل التمييز بين ما يحس دفعة وما لا يحس فيعود العرض من خلو الملامسة اعني جمع
الضار وطلب النافع والملامسة في الحيوان في محل الغذاء كالعادة للنبات قال ابن سينا والحواس
الذي يصير الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كالاصل للنبات فهو عادة يحتاج بعد سائر القوى وبها
لذلك حال الملامسة للحيوان لان مزاجه من النبات للمسة وفساد باختلافها والحس الطبيعي للنفس
صحيح ان يكون الطبيعي الاول هو ما يدل على ما يتبع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلاق التي يدل
على امور يعلو بعضها منفعة خارجة عن الفوائد او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على
الحس الذي به يستبين الكيف من المطعومات فقد يجوز ان يعني الحيوان بدونه الارشاد الحواس
الاخر على البعد الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها نص على ان الهواء المحيط بالبدن

محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يكيف بذلك الكيفية
اللمس وامّا الطعوم فكيفيات فلذلك كثيرا ما يطلق حس الذوق او حس وبعض الحيوان حيوانا بخلاف
كالبد والطحال والكلية لا يساوي ما لا فيها من اتحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء
والطحال والكلية مصفيان للدم وكالرئة فانها وان لم تكن مسالم باصطكاك بعضها ببعض مولد للاخ
الحاد ومصفية ومقعد للمواد فسادي بذلك وكالطحال فانها اساس البدن ودعامة الكبد كما يعلم انها
تجعل الكبد كالاسفنج لتصفيتها اقوى ملوحة لما يلقى بالقيء والمرة وما يرد عليه من الصفاقات
وانتهائها الى الثقب الاسفل بعضهم للملكيا سد فما منهم انها من مبادي الحس والا فلا كيف حس
تكون حركتها نفسانية فتكون لها شعور ونفس بالضرورة والعود بنا الى تكرير حد اللام ودفع المنافي
وتكرير وجودها في الملك المسمى عليها علة الكون والفساد معطلا مردودا بان ذلك انما يوجد في الاعراض
واما في الملكيا فيجوز ان يوجد العرض حركة ذاتها بالاسم وبالاحتمال والجواب منع كونها من
لوازم الحس على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من جواز الاسم للصغرى بناء على ان الاعراض
يهرب من العقول الى السفل على نهج واحد والبار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم
فهي غاية الضعف
وما ابن سينا الى تعدد ما ذهب الجمهور على ان الاسم هو واحد بما يدرك
جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الحواس بل ذلك
على تعدد هادياها وكون سماع الناعم والخشن اكبر المحصلين على ان اللمس هو كيفية ما هو في الرابع او موقها
منبثا في الجلد كله واحدها قائم في الفساد الذي بين الحار والبارد والثانية في الفساد الذي بين الرطب
والنابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس لا ان اجتماعها في
الواحد موهم باخذها في الذات وقال ايضا شيخه ان يكون هو اللمس هو كيفية كل واحد منها لفساد
فيكون ما يدرك به الفساد الذي من الصلب والخشن غير ما يدرك به الفساد الذي بين الحار والبارد فان هذه الافعال
اولية للحس لا يكون كل حس منها من قاعدة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات بالسوية لم يكن
غير اعرف اختلافها ولم يجب ان يكون الكل واحد من هذه القوى الى كونها ملكيا وان الكل له واحد مشترك
لها ويجوز ان يكون مباشر الاسباب غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك الفساد الذي بين
الصوت الصلب والحاد والذي بين الصوت الحاد والمبحوح وغير ذلك فلم لم يجعل هو الحس فالجواب ان محسوسه
الاول هو الصوت ومن اعراضه لها وتوابع خلاف اللمس فان كل واحد من الفساد يحس لذاته لا بالاستدلال
الاخر ولما كان السواك الذوق المدرك للطعوم للفساد ظاهرا جاب الامام بان الطعوم وان كثرت
منها فساد واحد بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من الفساد غير النوع الذي بين الرطوبة
واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من توابع الفساد حس واحد يسمى بالشعور والتمييز وانت
خبير بان جعل نوع الفساد في الملموسات ان كان من جهة ان نوع المعروضات موجب نوع الاختلاف
العارضة فالكل سواء وان كان بالنظر الى نفس الفساد فلا يدل بوجهان ونفوذه ومن تحقيق الكلام
ما قيل ان مبادي الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اسباب مبادي الكيفيات الثواني
الكاذبة من تعاملها كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت حواس اللمس دون باقي الحواس ومباحث

اخر

اخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فلا يحس تعاقب الفعلين مثلا
جعلوا من تعدد الاسم بتعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك الضد الواحد بالحاسة الواحدة كالمدرك بالتضاد
كالنار من السواد والبياض ولم يجعلوا ادراكهما الا بحاسة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار
ومنها الذوق هو ما يحس في المتنفس حس يفعل ما يتعلق بالذات وهو يسمى العداء واحسان وتوابعه
فالاحساس الى الملامسة وبارقة من الملامسة لا يودي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يودي الحرارة
بل لا يدرك بوسيلة الرطوبة اللعابية المتصلة من الاذن الى اللسان بالملاقاة خلوها عن الطعم والالم يودي الطعم
بعضهم كما في بعض الامراض واختلفوا في ان وسيلتها ان فالكيفيات اجزاء ذي الطعم تنفصل بالمسد فتنوض
في اللسان حتى يخالط اللسان فيحصل ان بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية الطعوم جوهر المحسوس كما
للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بالملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة
هو الرطوبة ويكون بلا واسطة
وما في اللسان من الطعومات كما تعدد وما قد
تعدد بعضها لسانا ما يمس في الحس كما من الحلو والمر وما يدرك وح تدرك من الحقيقة الطعم ومن المباشر
اللمس من واحد يعتبر كطعم محض مثل الكمرة فانها طعم مع نعومة واستحفاف وكالحموضة فانها طعم مع الاو
للاستحفاف وكالعفوصة فانها طعم مع كثافة ويكثف
ومنها الشم المشهور على ان ادراك
الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الانف الشم وعلى تحريك واستحالة اجزاء من ذي الرائحة
كالاجزاء الهوائية متصلة الى الشامة وعلى تعلق ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء
والتحريك واستحالة اجزاء ورد الثاني ان العلل من المشكل تسمى على الهواء الازمة وكيف يتلاقى من غير
تنفس من ورده وجمعه ملون الشم بالتحريك واستحالة الاجزاء الى الملك جدلك والثالث بان المشكل عند
بعد الى مسافة بعيدة جدا او تحرك ونص بالحلة مع ان الرائحة تدرك في الهواء الاول ارتفاعه متطاول المشكل
الرابع الثاني السم لو لم يكن بالتحريك وعلى الاجزاء اللطيفة واستحالتها من ذي الرائحة لما كان يجوز
وما يجيبهم الاكل والتحريك في الروائح ولا كان الهواء الشديد يحملها ولا وصلت الشامة بتكيف الشم
والالزام بطل بحكم ان الشامة والجواب منع اللازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التحريك والاستحالة الاجزاء
يمس على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكيف الحس والشم على قبول الكيفية الشامة وعلى تكوينها
وذلك لا يخرج ان الشامة مع حالتها لما كانت بالاسحاب الا مسافة فوقه منها فتكون على تكيف ذي
الرائحة الهواء على مسافة بعيدة ربما يبلغ ميل ايام على ما حكي ارسطو الا وهو ميلا وهو ان الى الاربع
فيها فساد الروح الى الروائح الكيف من ايام والجواب ان استعداد الدليل على
الاستحالة لكن في قبول الهواء التكيف الى الشامة الشفيف على ما حكي يجوز ان يكون بسبب ما يقوم
ومن الفلاسفة بعد عن الملاقون وهما يوجس وهو حس وغيرهم ان الهواء الاول والكواكب
لها ومنها الروائح ورد عليهم الشاهدون نار الهواء مثال يتكيف والاكار يحلل واحسب بان

بان الاشراق ذكر انما هو في العصر بان من كلام بعض المتاخرين لما عند الفلاسفة بالملكات ثم لو سلم
ثم مهما ورد الى الطعم من المسك والعنبر لا ينبه لما عند بالى ما مثال ولذا اسمى ابات العلوم الروحانية
على ان الكل كوكب
ذا تحصر صاد كل روحانى راكبه معروفه يسمعونها ويلذون
بها ويرون الالحان المصنوعة لهم مسموعة على من يرى ولكن ما هو مسمعه
ثم الصوت ما معنى مرسح هذا الموضع والمراد بالهواء المنوسة هو الممزوج الحاصل للصوت سواء كان
معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه من القارع والمقروع كونه من الكيف الذي يفعل القدم ومن كيفية
الصماخ وهذا ظاهر وان الاشكال في عنان السماء وهو ان السامع من مرتبة العقل المسموع في سلم
الصماخ يدرك صوت ما ينادى اليه من موج الهواء المنضغط من قارع ومقروع معاونة الصماخ
بعض كدر منه صوت صادر في موجه الى الهواء المحصور الذي يحوط الصماخ ويكون مستقل حركة
حسب اصرار سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه مدرك العالم
ولا يسع انسان الى
دفع الاشكال احدهما ان الهواء الممزوج يمنع ان يبقى على منه من تقطعات الحروف وتشكلات عند دخول
في المسامات المستقرة ومعناه ما نه الحدوث الفلسفية وثانيهما ان الهواء الكامل للصوت ان قام الصوت
لمجموعه لزم ان لا يسمع الا لزوم ان يسمع كل سامع مرارا بعدد ما ينادى اليه مرارا هواء الهواء الممزوج
ما لكل بعض ان كان حدوث سماعه مسروقا من الهواء لم يكن يكن لمناسبة ملاك صوره والوقوف
اصوات عجيبة وبعاد غريبة تحصر من بما مها العقل وسمع منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه لوح
ثم رجع الى استعمال الصوت الشديد ورتب عليها الالحان والنغمات في كل علم الموسيقى
ومنها العصر فهو صور في علم الشرح انه يسمع من الدماغ ارواح من العصب فالروح تتلون بتدافع
من عمود النخاع المعد من الدماغ عند خروج الزائد من السنهس على تتبع الدماغ وهو صغير محدود
بما من الباب منها اسارا سائر الباب منها لسان يلتصق على بعاقع جلسى لم يعد الباب
عنا الى الكلمة الى والباب مسارا الى الكلمة السرى والدليل على كون الصوت المدركة في الحال الدماغ
هو ان الافة فيها موجب لافة من مدرك الصوت واحتجوا في تعيين الاعضاء فقال انه ما سماع
الذي في جوف من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مبدأ مراد ماء واما لها ملتوب
المصى ليطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا لان ينتقل من الملون في المثل
الى النفس بل بان كدر مثل صورته في المرآة او في عين الناظر وتكون استعداد حصوله بالمقابلة
المخصوصة مع توسط الهواء الشفاف والا لعرض على هذا وجهان احدهما ان الرطوبة حصيد تحرير تكون
الشيء مسبحة لا نفسه وكون ما الحصول ما ما يرى نفس هذا اللون وثانيهما ان سمع الشيء مساوله في
المقدار والا لم يكن صوت له منا لا وح يلزم ان الاسرى ما هو اعظم من الجليدية لان اصناع الطباع

العلم

العلم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان ورود الشيء بالطباع شبحه كان الطبع
ويطبع شبحه لا نفس السمع كما في مرئي العلم وبان سمع الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه
في المرآة الصغيرة اذا المراد منه ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار بانه لا ان الاصغاء
الشيء العظيم واورد ان البعد بينه وبين الشيء يجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وما وبها واسطة الروح
المصوت في العصب الى الباصرة وقيل ان الاصغاء كجرد سماع من الصوت على بعد مجرد له راسه عند الصوت
وما يدركه الشيء لم احتملوا في ان ذكر المجرد مقصود او موقف من حقوقه في ما يدركه الذي على الراس مسموعه
في الاذن الى ان على العاقلة وقيل الاعلى منه المجرد وقيل على الاسوار لكن يسمعه فيه الذي على الصوت وتصريحه
الا من على الذي وقيل السماع الذي من الصوت يكيف الهواء بكيفيته وتصير الكلام الى الاصغاء وقيل الاسماع والاطلاع
واما الاصغاء فعاقلة المستمر للصوت الباصر الذي منه ظهور صوت صاد او حدث عند النزول مع زوال الموانع يقع للنفس
علم سر من حضوري على المبصر مدركه النفس مساعد لما في حلقه والحق ان الاصغاء لمحض حلول السمع عند الصوت
والمشهور مراد الفلاسفة الاطباء والسماع الى الصوت بانطباع سمع الشيء الرطوبة الجليدية والصوت
كوجود السماع من الصوت على بعد الكرة على الاولون بوجه احدهما وهو المحدث ان الصوت جسم متصل تدرجي وكل جسم كذلك
او قابله تسمى تلون الطبع وتسمى كالمرآة اما الكثيف فظاهر واما الصوت فلما يشاهد من النور في الكلمة اذا دخل الشمس
من الثقب وكذا عند امرار الدقيق على الحجر الى السوداء ولان الانسان اذا نظر بكواكبه وقلبه في جلده وابى من
الصفاء واذا بعد من الصوم قد يصير ما يرى بعد ما لم يعد وذكر الاصلاء الصوت من الصورة ذكر الوقف اذا اعتمد
احدى الصوتين يمنع بعد النفس لا خرى وما ذكر الاول جوهر انورا ساملا ولانه لولا انعكاسات الارواح الصورانية من
الدماغ الى الصوت لما جعلت بصيرا الاهوار كجوهر وقيل بعد بانه اما بعد انطباع الشيء لا كون الاصغاء وثانيهما الساير
الحواس لما يدرك بان ما في صوت المحسوس انها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الاصغاء وردها بانه يستلزم
للاجتماع وهو باطل لان من يطرق الى الشمس يجد ملاء لم يعرض منها شيء صورة ما في عينه وما ورد بان الصوت في حالة الاصغاء
كما اذا اعتمد الصوت وراء الشيء بعيد اذا قوت من الرائي شيء اكثر مما اذا بعد عنه وما ذكر الاول لا ان الانطباع
على مجرد من الهواء المشف راسه متصل بالمدرك وما يدركه سمع الشيء حين انه وبين الجرد ومعلوم ان وراء بعيد
كلما قرب من الرؤية كان السامع اصغر والزاوية اعظم وكلما بعد فالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي
في الصغرى وهذا اذا سمع واذا جعلنا موضع الاصغاء هو الزاوية على ما هو الرأي من انطباع الفاعل على ما هو الرأي جرى
السماع فانها لا تساوت ورد بانا لا نم انه لا يسمع دون ذلك ويصح ان السماع انما يكون بسبب على سلام
عظم الزاوية عظم المدرك وصغرها صغر بحيث يطرد الى ما ذكرنا من وجه الرد اشار بقوله وهو ضعيف لمنع الملازمة
بالسماع انما هو وجه احدهما ان من على سماع بعض كان ادراكه للصوت اصح من ادراكه للبعد لسبق السماع في البعد
ومن سماع بعض مع غلط كان ادراكه للبعد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة بعد ذهبه وضعفه ولو كان الاصغاء
بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيهما ان الاصوات يسمع بالليل دون النهار لان سماع بعض لقلة يحلل نهارا سماع الكمي
فلا يسمع المجتمع لا يقوى على الاصغاء ولا يعني بالعكس لان سماع بعض لقلة لا يقوى على الاصغاء الا اذا قاوته
الكمي ذهبه وضعفه وثالثهما ان الانسان اذا نظر الى ذرة ورأها كلها لم يظهر منها الا النظر الذي يحدق نحو البصر وما قال
الا يستلزم ان سطح بينهم مجرد السماع اصح ادراكا من حواسه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا العصر وعينه
وانزوق على انفه واذا اطفئ عنه على السراج يرى كان حلقه كما سماعه انقلب من عينه والسراج والكواكب عن الكل انها

لا بد على المطلوب ان يكون الانطباع بخروج الشعاع بل على ان ما في العين يدرك ولا يمكن الا بانطباع احساسا
شعاعيه مقصده يسمى بالخروج الباصر يرسم منها بين العين والمرئي مخروط وهو يسمى يدرك المرئي من جهة رأسه الى عمد الكلية
يسيد حرفها عمود دوره السعد فيسمى المخروط ويصير الى المطبق اذا غلظ وتكسب اذا ضعف ويرف فوق ما نص
ويحدث منها في المقابل الغائب لا شعة واصوا يكون فيها فيما ادى يدرك العين الذي هو امر له الرؤية بالمحروط الوقتي
استيارة تحمر العين المطبعة فيه الهوا وادراكه اقوى في الكل ويسد ان يكون هذا مراد العالمين بخروج الشعاع كوراً
منهم على ما صرح به ابن سينا والاهوط قطعا اما اذا اريد جسم الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد
جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلا ما لعمري انه يمتنع ان يخرج من العين جسم متصل في لحظة على تفصيل العلم
اذ الطبيعي يحتاج في ذلك الى زمان او انعدام ثم اذا لم يخرج منه ويتكرر او ان يتحرك الشعاع من غير فاصلة والا لزم الى جميع
الجهات وان يتعدى الاملاك ويحرقها الى ان الكواكب وان لا يشوش بهبوب الرياح ولا يقبل بغير المقابل كما في
الاصوات حيث يحملها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى العمر قبل الصورة وان يناسب بعاد المسافة بينهما وليس
كذلك بل يرى الاملاك فيما فيها من الكواكب دفعة واحدة ولزم ان يرى ما في الخرق لكون المسام فيه بذلك الشيء دون ما في المرآة
اولى ولو كان رؤية ما فيها من جهة المسام لوجب ان يكون بعد رؤيتها من غير ان يرى الشيء بجميعه وبشكل مع الاولى والا لما رأى
لكن بطلان التوالي بان الانطباع يستلزم الصورة الشعاع وانتقاله بالمرئي مداد والقول بخروج الشعاع
يريد ان علم الباصرة والمرئي على حد اعمى يكثر من المحصل وشبه الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين
على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المصدر على ما يقابلها على ما هو مخروط الاساس عند المقعر وقاعدة
عند المرئي صورة الشيء اذا بعد صغر حتى لا يدرك بالمحروط مسدود ومقصود وانما الى عند الباصرة ونقص
قدر البدن صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الانطباع وصورة الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع
يمتد في الهواء على استقامة واما في الماء فيتعدد بعد مستقيما ومنعطفا على سطح الماء ثم يمتد الى المبصر فيرى
بالامتداد الشعاعي الثاني مستقيما ومنعطفا فيما من غير ما يرد ذكره واذا امر المرئي في سطح الماء والماء اذا بعد
صورة موضوعة لكون رؤيتها بالامتداد من المحاذي ولذا اذا غمزنا احد العينين ونظرنا الى الكوكب رأيناه مرتين لان
الامتداد الشعاعي الخارج منها يتحرف عن المحاذاة فلا يلتقي مع الامتداد في الحس المشترك على موضع واحد بل
موضعين صورة المرئي ليس ويتكرر في هذا الحوالي وقياداً وضعها السماء والوسطى على العين مع اختلاف الوضع
ويتقوما الى الزاوية فانا نرى ايضا وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع الكوكب فانا نرى الماء ثم انا الشعاع الثاني فيه
وفي السماء ثم انا الشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة ودلك ان الشعاع الممتد
من الباصرة الى الجسم المصقول ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك المصقول فيوضع الباصرة منه سر وان يكون جهة
مخالفة لجهة الرائي فلا ما السبب في رؤية الشخص من موضع قوس الى الرائي والى استقامة من موضع انعدام الرائي الى ان
يصل فاعله السحر بما على ملكه والنفس لا يدرك شيئا بعكاس بسعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع
فيجري الشعاع المنعكس بامتداد الى ما يرى فيرى ذاتي السحر الكوكب ولا في الماء لكونه انعدامه وما في حواليه على الترتيب
الى قابل السحر فيرى منكسا وبيان ذلك بالتحقيق على العالم وقد يشترك من الانطباع وعلى الكلام
ويتهم المعتزلة ان الانطباع يتوقف على سرايته بين حصوله بدونها وحصوله معها اما الاول فاما على ما تقرر ان
استقامة الرؤية عند انعقاد شيء من ملك السرايه ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز لعدم الانطباع
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ودار حتى الامة وحتى الانوار والاجرام ولا قطعا وردنا بانه ان الله تعالى لا يفعل

امكان

امكان ذلك فيه ظلام ظلام وان اريد الامكان والتجويز العقلي بحيث يكون امتناع فيكون امتناعه عقليا على سبيل
القطع فلا نسلم ذلك وان ذكر من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه فيتهم من قال اسراره منه الشروط انما هو عند تعلق
النفس بالمدلول المتعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا الوجه من الهيئة على حد آخر فيه كما في الحس
وان يكون المعاملة بعض ذلك في الوجه في المقابلة واما الحواس الباطنة في الضاعلة حيث يجاوز جنس
وان احتمل الامكان غيرها وما يقال انها مدركة واما معه على حد ادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعنى
اما حافظة للصور او المعاني واما متصرفة فيها بوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف يدركها باعتبار التقابل على وجه ذاك
اما الحس المشترك ويسمى بالسوبائية نقطة سائلة الى بوح النفس فهي النفس التي يجمع فيها صور المحسوسات من الظاهر
التي هي مرجع الحواس ويدل على وجودها وجه الاول انا نحكم بعض المحسوسات الظاهر على البعض كما نقول هذا الاصفر
هو هذا الحار او هذا الحلو او هذا المشموم وكل من الحواس الظاهر لا يحضر عندها الا انواع مدركاته فلا بد من حضور عندها
جميع الانواع ليصح الحكم بينها التقاء النائم او الريض كما لم يرسم شاهد صورا حرية للحس الباقي الخارج ولا في شيء من الحواس
فلا بد من حافظ بها الشاهد الثالث انا نشاهد العطش الحار اذا سرعة خطا مستمرا والشغل الحوالة سرعة خطا مستمرا او ما
ذلك الا لان الباصرة عند البصر يرسم فيها صورة العطش والشغل وسبق فلا يلزم ان يصل الارسامات الصرية المسالة بعضها
بعض شاهد خطا للعطش بادر الارسام في البصر عند زوال المعاملة ومنه ذلك على حاد كي يلاحظ مكانه والى هذا اشار الى ليس
ما ذكر من صور انه لا يرسم في البصر الا المعاملة او ما هو في حكمه واما قوله وشاهد على ان صور المحسوسات لا ترسم في النفس
فانه الى الحواس الظاهرة في الخوف وهو لا يلزم من عدم كون الارسام في الباصرة كونه في جميع الحواس حساسة لجواز ان يكون
في النفس وكذا الصور التي شاهدها الريض التام وصور المحسوسات المعلوم منها بالبعض على البعض كيف الصفة والحواس
ضرورية لا يرى انا نحكم بالكلي على الجزئي كما بان نفي الصفة لون ورد انسان مع العلم بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان
الحكم بين الشيئين مسلوبا لصورة ما عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس من سماعها كالكلي فلا يتحقق المشترك ويقول الحواس
انما معروفة بان مدرك الكليات في الجزئيات فحسبها والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترسم فيها لا تسمى بالنفس
فلا بد من الحكم بين الكلي بحسب من الحس المشترك وهذه تنكشف لجواز ان يكون حضور ما عند النفس وحكمها بينها لا ارسامها في النفس كما
ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يتحقق الحس المشترك فانه لا امر له انه لا يكون الحواس
الظاهرة يتضح الحكم حالي العقد والتصور بالكلي حتى ظاهر حس بالحق ومن امر اصحاب الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني
ادراك الذوق ما يحس بالدماغ كما انه يحس بالكفي وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس له الذوق
والمس والا وعلى وجه لا حصلها وما انه لا مدخل له فيه فلا كشف والآلة من الدماغ توجب اختلال الذوق والمس بخلاف
الآلة من العصب ومنها الخيال السيد على سوبائها وضاربها للحس المشترك يوجب الاول ان الصور المحسوسات
صورا عندنا وخطأ وما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مدارس مغايرين لما صور من الواحد لا يكون مصدرا الامرين ومبدأ
الصور والحس المشترك مبدأ الحكم بالخيال وانما اضيف الى الحكم لا لاجل نظام ما اذا ادعينا الشيء بما فلو لم يعرف انه
يحصل الخيال من التخيل والفعل والانفعال والمرض بالحكم مسوف بالصور ومشروطه صرون مبدأ حصاها في
يسمى بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة من انواع الاحساسات وبان النفس تحصل الصور العقلية
تصرف في البدن فيطلق الحكم الواحد لا يكون مبدأ الامرين واجب بان الخيال لا بد ان يكون في محل حساني يحضر ان
يكون بواسطة الاجزاء الماء وحفظه تبقى الخيال كالارض يقبل الشكل عادة ويحفظ صورها وتعيينها اعني كيفيته وبان
الحس المشترك لا بد وان كان الحكم فيه اما في اختلاف الجهات اعني طرف التعدد الناشئ من الحواس الظاهرة وكذا

وادراكات النفس وبعضها بها من جهة قوة باطنة ولا يخفى ان بين الكيفيات تقابل الاضداد الا ان الحس المشترك لا يكون مدركا
من وراء حس لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الكيفيات بان القبول والادراك من فعل الانفعال
دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ في انواع الادراكات في شيء واحد لا يمنع هو لنا الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد لتكون الصور الحاصلة في الحس المشترك صدرت بالكلية حتى يحتاج الى احساس جديد وهو الاحساس
وهذه قول بالكلية بل يحس بحضور مادي الشيء وهو الاول فلو لا ان يحرره ويخرج من احدى الحضورين الحس المشترك
من جهة ما لما في فوقه من الذهول والنسيان لما صدر منه تصور الا ان لا يكون تصور الا في الحس المشترك ويكون الحضور
وهو درك بالسبب النفس والذهول بعدمه واحد بل لو كان كذلك لم يوجد من الانسان والجواب ان كلا منهما
حضور الصور المحسوسة في الحس المشترك من جهة الحواس بالسبب النفس ومعلوم ان تحصيل الحضور من الحضار او الاحضار
المدرك وفاقا وكذا القبول الى الانسان ارتسام من جهة الحواس والتحصيل من جهة الخيال وقد يكون الحواس
الفوق عائدا الى الحضور بعد الحواس والنفس عنها اولى من الارتسام وحفظه والحفظ الا في من واحد
قوله واضعف منها الحجج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص والعلم المعدود
فلو ارتسمت صورها في الروح الدماغي ما امكن تحصيل تلك الصور في محل واحد مع تلازمها والا لزم الاختلاط وعدم التمايز واما
ان تكون لكل صورة محل يلزم ارتسام صور في غاية العظم في جرم غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاجسام
وهو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد في ورود الصور على محل واحد مع تمايزها والا لزم ارتسام صور العظيم في المحل الصغير
وربما ادرك في الاعيان الكلام في محلها حلول العرض في الموضع او الحلول في المكان قوله ومنها الوهم في المعاني
الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المحبة من زيد وعمرو يدرك لان مدرك العداوة الكلية من زيد هو النفس
والارادة بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فصار الصور اعم مما يدرك بها فلا يحتاج الى تعدد المعاني بتغير المحسوسات
فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مجاوزة عن الحواس ودليل على مغايرتها للحس وكونها
ودليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات بداهة وجود ما في الحيوانات العجم كادراك
الشاة عند الذئب نعم للكلام في ان المعنى الواحد كما جاز ان يكون له الادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان
يكون له الادراك معانيها ايضا وارتسامات تلك المعاني فهم حصلوا من احكام الوهم مادة ادراكها بسائر الصور الحكمية بانها
وعلو فيكون الوهم مدركا للمعنى والكلي والعقل جميعا لصحة الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة وصحة
لان الحكم صحة هو النفس فيكون الجميع من الصور والمعاني حاضرة عندها بواسطة الالات كل منها بالنسبة الى الحاضر والاول
تكون محل الصور والمعاني من واحد لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون في الحيوانات العجم التي لا تعلم وجود النفس
الناطقة لها قوله ومنها الحافظة في الوهم كالخيال للحس المشترك ووجه مغايرتها ان من الصور عن الحواس
والحافظة للمعاني غير الحافظة للصور وسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الاعراض عنه ومدركة
بها الذكر اعني الاحضار لا استحضار الصور بعد ما ادرك ومنها المتصرفة اي في الصور الباقية
غير الحس في المعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له راسان او لا
له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهو دائما لا تسكن ابدا ولا تطيع وربما تستعين بالعقل بواسطة ما يسمى الحس
الحافظة وهي الخيالية بالمدركات والهيئات الواحدة وتسلل الى الفنون والشدة وليس مساكنا الا تكون عليها مسلطا
النفس التي تستعملها على الى الظلام بوساطة ما بواسطة النفس الوهمية من تصرف عقلي ثم يسمى تخيلة او بواسطة النفس العقلية

وحدها او مع الوهمية يسمى متخيلة

البدن الاول او صغرها النفس بلا واسطة وهو كمتعدد من النفس لعدم الى النفس الموجودة وقد دل اختلاف
الحس المشترك ما فيه تعرض لعدم النفس بلا واسطة دون غيره من حواس الدماغ على ان محله وتكذا
الدليل على كون الخيال في موخر النفس بلا واسطة وكون المتخيلة في النفس بلا واسطة وكون الوهم في مقدم النفس
بلا واسطة وكون الحافظة في اخر واما الدليل على تعدد من القوى جهة اختلاف الالات مع تصور عدم
من لبس الواحد لا يكون مبدأ الكثير فان قبول الشاهد على قدر سعة الدماغ مع الواحد من جميع الوجوه
علم لا يجوز ان يكون مبدأ الكل هو النفس الناطقة او فوق واحد بما عسار سرائط والالات مختلفة قلنا
كون المدرك في النفس والقوى الجسمانية الالات لها جميع من المحسوس لا انه يستلزم كون الموجود الادراكات
للجزئيات العجم واما كون فوق واحد جسمانية وبين الكمال الالات لها فيما لا يستلزم الا ادلا يعقل الا النفس
لبس جسمانية لا تتغير حالة ولا تحس صورة بسبب بعض الحدود ما الموقف في الكمال من اعمال اسباب بعدد
القوى وبعض محالها وقد يقال في بعض محالها بطريق الحكم والتقدير ان الحس المشترك يمنع ان تكون في مقدم
الدماغ لتكون قوة من الحواس الظاهرة فتكون الباقي الى سهلا والخيال فلو لا حوزه الى يمنع ان
ان تكون كذلك لم يمنع ان تكون الوهم بقرب الخيال الصور الجزئية كذا معانيها الجزئية والحافظة بعد
لان جزئية وان

قوله في الوسط لتكون قوة من الصور والمعاني فيكون الواحد

ورود الى استعمالها فالاستعمال شيء ان تكون القوة الوهمية من جهة المدرك والمتخيلة والمتفكرة
وهي جهة الحاكمة فيكون بدايتها حاكمة وتحركها واعمالها متخيلة ومدركة فتكون متفكرة بالعمل في الصور
والمعاني ومدركة بالنسبة الى عملها وله ورود اعتبار الا انها فطرة المدرك اعني المسترجعة لما غاب
عن الحفظ من معرفة الوهم فيكون الوهم واحد

واعتبر لا لها بما كان الوهم مقصودا
على جعله صحة القوى واصلاح افعالها ولم يجعلوا الى معرفة الفروق بين القوى وتحقيق اعمالها بالى معرفة
افعالها ومواضعها وكانت الالات العارضة لها قد تجاسر اعتبروا على من في البطن المقدم من الدماغ
سموها الحس المشترك والخيال واخرج في البطن الاوسط سموها المتفكرة وفي الوهم واخرج في البطن الموخر
سموها الحافظة والمدركة

واما المحركة لم يسلك الكلام في القوى المحركة بسبب القوى
مدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بتعلمها سلك والمراد بالمحركة الم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها
اعني سوقه وتوجيهه وتسميتها الى شهوته وفي الباعثة على الحركة نحو ما تعتقد او نفس صار او اما الفاعلة فهي
من شانها ان تستعمل العضل بادفاء الاعضاء الى خلاف جهة مبدأها بالبسط العضو المحرك الى ورداد
طولا وتنقبض عرضا او تنفتح عند ذلك الاعضاء الى جهة مبدأها بالقبض العضو المحرك الى ورداد
عرضا وتنقبض طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب يسمى الاوتار العظام كمي
رباطا وعقبا ومن لحم اخشن من اللحم الى من لا جواز المسمى الجاعلة ما سماك والرباط
من عساء بخلها والعصب جسم يسري من الدماغ او النخاع ينقسم لدن كمي في الاعضاء وصلت الى الاتصال
واما مبدأ الشوق وقد سبق ان من القوى المحركة من اخرى من مبدأ الشوق بعد

للفاعلية كالعقل الذي يصدر عنها سوى الا ... ما يؤدي الى ما هو موجود محسوس الى حقيقة ...
النفس الى الفعل فاشار الى ان ذكر من قبل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والدوع يحصل اولا بعقل
ثم بعض هذه القوى بعض المدركة والمحركة قد يعقد بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب
والحيوان الذي يحصل بالشم او اشياء حس لكنه كالاكه ومن ولد مسوده بعض الحواس او الحركات او حس
الباقي كمن اصابه افة اخلت بعض ادراكاته او حركاته
فيما يتعلق بالمجردات فيها فضيلتان اولهما في النفس والثاني في العقل الذي يعرف فان الجزء المجرد ان يتعلق
بالبدن يتعلق التدبير والتصرف بعض والافعال وقد يتعلق بعض النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس
النباتية التي هي مبدأ
من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة
الارادية وتحصل النفس الارضية انها والنفس الناطقة بالانسانية فيفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي
ذي حياة بالقوة والارادة بالكمال الذي يتكثر به النوع في ذاته وهي كالاول كمال النفس المحدد اذ قوة صناعة كمال
كالاول ما يكون جامع النوع من العوارض حيث النوع للنفس والحركة الحسية والعلم للانسان فان حيث قد يدرس
ان الحركة كمال اول للجسم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة ما به ... لم يكن واما
بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثاني والمراد بالجسم هنا الجسم اعني الماهية لا شرط ان يكون وحده او لا وحده بل مع
حيثية ان يعارضه غيره وان لا يعارضه لانها الجسمية الجسم الجسمية الباقية التي اما جسم وتكثر عما ما يصلح النفس
الى الماهية شرط ان يكون وحده لا بما فان مبدأه بالوجود وعلى النوع غير محمول عليه والنفس بالنسبة
الى الصور والاكمال يحمل نوعا بالنفس وقد يسمى كمالا ثانيا بحيث الكمال واما احد الجسم في التعريف النفس
لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افعال الجسم من غير تعلق الى كونه جوهرا او عرضا محمولا
او مادة فلا يدخل في تعريف النفس لا من حيث انه ملك من حيث كونها ملك العلاقة كالسماء في تعريف
السماء والمراد بالجسم ما يعاني الصناعي بالالات بالكون له قوى والالات مثل العاقد والباعث كذلك في
بالعود السابق الكلام الالات الباقية وكل الات الحيوان وكل عرض ومثال الكتابة الصناعية وبالالات
صور السابقة والمعدنيات ليس فعلها بالالات لا بالات عند من حيث بالقوة فيفسر عن ذلك لا بالا
فيقول النفس معناه ان يكون الجسم حيا والا ان يصدر عنه جميع افعال الحس والالات يصدق التعريف
الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية لا تكون بحيث لكن ان يصدر عنه بعض افعال الاضافة
وان لم يتوقف على الحس والاضافة في ان السابقة والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد لا جواز ان
النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي او
لمبدأ الالات فيكون حيا الا ان ما يصدر عنه من الاعمال والحركات لا بالارادة التي هي من افعال
الحس تكون اما بالفعل لا كافاعل النبات والحيوان من التغذية والتنمية والتوليد والاحساس والحركة
بالارادة والنطق اعني بعض الكلمات فانها ليست ذاتية بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان الفلك
حي نفسا وانها ليس من اقسام الالات فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكر في الاكثرون ودفعه بهو الشرط
الى انما يذكر عوض قولهم الى معنى كمال لجسم طبيعي بالقوة وقيد عمال الفلسفة الاولى
بجسم طبيعي الى ما غير طبيعي وهو ما غلك من العقل واما مقصوده المعنى الذي ذكرنا فظهر ان

ان يقال مثل ان بعضهم رفع طبيعي صفة لكمال ليس معناه ان يرفع مع الباقي صفة لكمال او بعض يعني ان صفة لجسم ما في عالم الجسم
وكذا الورفع الى ان اضافة صفة كمال ليس ذكر صفة جسم بل معناه ان يعدم مرفوع على ما قال الامام ان بعضهم جعل
الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول لجسم طبيعي الى ان فسل فعل ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس
النفس السماوية يكون جوابا لكمال الجسم الطبيعي الى حي شاملا للارضية والسماوية صادقا بعدم نهاية وقد ظهر جواب ان الخلاف النفس
عليها لحقيقة شرط ان اللفظ اذا دار بين اعتبار افعال مختلفة وبين اعتبار افعال مختلفة فيحمل على الاخير وقد دارت الاسماء لهما
رسم واحد اذا لو اقتصر على مبدأ له فعل ما دخلت صور السابقة والمعدنيات وان الاشرة التقييد بالارادة حيث
النفس السماوية وان اعتبر اختلاف الافعال حيث الفلك فلما من هذا التعريف على المذهب الصحيح وهو ان الفلك
ملك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والاتي على انه ايضا موضع نظر كما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم
لمبدأ صدور الافعال عن شيء واحد عادة بالارادة والاضافة من انه معنى شامل لها صالح لتعريفها به على
المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادة بالارادة بل على انهاج مختلفة على رأي وعلى نهج واحد مع
الارادة على الصحيح بان فعل النفس كما انها كمال من حيث انه بها مع حصول نوعا كذلك من حيث صدور له من حيث انها مادة الاثار فيحصل
جوهر ما في الصور وفوق له من حيث انها مبدأ صدور افعاله فلم او نزع تعريفها الكمال على الصور والعقل وما ذكروا من
انها تخدم بعض الاجسام بحيث يصدر اثار مختلفة عنها فصلح بان تكون الجسم المشترك بل الماهية فاحد بسمها بعضها بل انها
بان الاول ذكر العقل فلسا اما انسان على الصور فلانها ما يحسب اسم لما على الماد فلا يساوي النفس بالانسانية المحدود
لا يجوز ان يحد بل اصطلاح ولانها تقاس الى الماد والكمال الى النوع فهي تعريف المعنى الذي يحصل الجسم مصدر احد
احد لا نوع ومصدر لا فعال يكون النفس الى امر هو ذلك الحصول اولى من النفس الى امر بعد لا يكون موقفه الا
بالقوة ولا يتبين الى حي من لا فاعل هذا ملخص كلام الشفاء وهو من الامام ان النفس الى النوع اولى لان من الدلالة على النوع
دلالة على الماد فكونها جوهرا مع عرض ولان النوع اقرب الى الجسم الجسم من الماد وكان معناه ان النفس
تقاس الى الجسم الجسم المهيأ انما قصد الى ما يحدد وهو نوعا ما يضاف النهاية من التفصيل بل النفس صورتها
بالكمال النفس الى النوع الذي هو اقرب الى الجسم من حيث انها تحدد ان في الوجود لا يمكن ان الاولى العقل بان احد
مبدأ منها وهو الكل محصلا يكون اولى بهذا وقد سوغ ما ذكر كلام الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الجسم الجسم
كانت ناقصة وناقصة الفصل لها كمال النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الجسم الجسم على ما صرح به في المواقف
وح يكون بوسط النوع وكونه اقرب الى الجسم الجسم مصدرا وهو فاسد على ما لا يخفى واما البيان على العقل فلانها بالنظر
مصدر مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول فلا يفعل كالاحساس وكلاهما معتبر في النفس وهي مرتبة مضافة على
احد جامع ان خلاف ما هو مدلول النفس يستعمل المشترك في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعا وان الذي يكون نفسا بكونه
مبدأ الاثار ومحل النوع والعقل لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان التعريف الذي يأتي من
جميع الجهات المعنى فيه يكون اولى فهي الكلام الا على تفسير النفس بما يعم السماوية والارضية بحيث يكون مما يحصلها وكان
ذكر اقرب الى الجسم الجسم الاتي في الكمال فان قيل قد ذكر ان السماوات جسم وحركة وعقلا كلها فعلى هذا لا يصح ذكر
بعض الجمهور لانه لا شك علينا ذكر في السماء ان المراد بالكمال هنا ما يكون على طريق الانفعال وارسام الكمال وبالفعل
ما يوسان الفعل الشهواني والفعل بالملكة وامر السماوات ليس كذلك

لم يعترض قوله ثم يعني

بعض ان بعض ما ذكروا من ان كل نفس هذه الآثار مخصوصة وان الكل نوع من اجسام متنوعة بعد من جوهر حال في الانسان
وان البدن الانساني ثم جسما خاصا ثم يتعلق به النفس الناطقة بعض ان تكون في الانسان نفس هي هذا تعلق الكليات
وكذا في كل حيوان نفوس واحدة هذه الآثار الحركات والاحساسات واخرى هذه التعقل والتسمية وتولد الميل الكلي ذكر
في شرح الاشارات وفيه ان ليس لا مرتبة بل الحركات منها ما له صورة معينة يستقر فعلها على قطع المواد المجتمعة
من الاستحالات والصناعات الى مواد والترتيب صورها في وجود التعقل والانسان والتوالد ومنها ما له صورة تسمى
نفسا صورة يصدر عنها مبدأ لافعال الانسان كلها النطق وما تبعه ومنها ما لم يبلغ عند المتكلمين
اختلاف نوع الاجسام واستناد الآثار اليها كما يحتاج الى فصول متنوعة ومبادي مختلفة بتنوع الاسباب التي على
تلك الصور التعقل والتشبيهات العقلية مثل ان البدن واعضائه الظاهرة والباطنة اجزاء البدن والتحلل
والنفس على الباطن وان الانسان الصحيح العقل قد يعقل عن البدن اجزاء ولا يعقل حال عن وجوده وانه قد يوجد
ما يمنعه البدن مثل الحركة الى العلو والحكم قد اختلفت كلمة الموتى في حصول النفس مثل في النار السارية في
الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والحمية والعلة الى الشهوة والغضب وقيل جزء لا يتجزى
في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء العقلية الباقية من اول الخلق الى آخر وكان هذا مراده من قال في هذا الهيكل
المحسوس والبنية المحسوسة التي ليس من شأنها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه
الاعضاء نورانية علوية خفيفة حية بالذات ما دامت في جوار الاعضاء شأنها سريان مادة الروح في الشرايين والعروق
الغير المستحقة الى بدن ولا انفعال بالاعضاء حتى واستعداد عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام
لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين العروق الضاربة او متكونة من الدماغ نافذة في
الاعضاء الباقية منه الى جملة البدن واختار المحقق من الفلاسفة وابن الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف في متعلقه ولا يوجد ما يكون المتكون في جوفه بل سر من كبار العلماء
والحكمة ونفس من يباشر في جميع البدن فيعقل كل عضو من يباشره من العضو المتكون مما سوى الجميع العاقلة
بكونها من قبيل الاجسام يوجب الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو نفسه المدرك للجزئيات لا ما يحكم بالكل على الجزئي
كقولنا مثلث الكرة حرارة والحاكم من النفس لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لا ما يعلم بالضرورة انا اذا دققنا
النار كان المدرك لحرارتها هو العضو الملامس ولا غير الانسان من الحيوانات مدرك للجزئيات مع الاتفاق على انها
لا تشبه انسانا مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لتلك الحرارة هو العضو الملامس بل النفس بواسطته ونحن
لا ننازع في ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن الكليات بالذات والجزئيات بالآلات واذا لم يحصل
المقصود بالاصالة لا يلزم ان يكون الادراك مرتبة والانسان مدرك على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات
النفوس المجردة الاخرى اما جعل احساسها بالعقول والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع
العلم بعدم التعاون البيان ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا هو نفس شيء ذاته حاضر بذاته وقائم
وقائم وما شيء من ذلك في جوارح الاجسام والنفس واحدة بجسم وموت من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات
من بعضها ادراكات المشار اليه بانا الا على النفس مثل ادراك جزئيات النار وبرودة الجمد وخلاف الكسل وعمرو تلك الجزئيات
ملكات النفس بحيث مثل معاني للبدن اصبح ان تكون صورتها عن صعبة والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو

النفس على المحسوس لكن كثيرا ما يشارك البدن الانفعالات ما بينهما من التعلق فيحس بعوارض الاجسام
كالسقام والتعب وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك النفس لا الاعضاء والقوى الا النفس
بواسطتها فالمراد بالبدن ونفس معنى هذا الكلام انها تسبق بعلمها بالبدن واستعداداتها في احواله
تعلق تحكم عليها ما يعرض جوارح الاجسام على ما يعهد صاحب الصحائف تلزم كونها في جهة العقل الفعال
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تعلق ببدن دون بدن آخر وعلى تقدير
التعلق جاز ان يتعلق ببدن الى آخر ولم يقع القطع بان زيدا الآن متولد الذي كان مالا نفس ورد بانا لا نسلم
ان نسبتها الى الكل على السواء بل الكل نفس بدن لا تعلق لها به واعداد لا يمكن النفس العاقلة
بحسب استعداده الكامل بما يعد الانسان الذي النصوص الكتابية من الكتاب والسنة يدل على انها تبقى
بعد خراب البدن وتتصف بما يوجد جوارح الاجسام كالذوق في النار وعرضها عليها وكالسؤال
حول الجنان وتكلمها في قبورها وقيل من نور او من ضوء لحضور حضرة اصحاب الكثرة والاعضاء في احوال التأويل
وكونها على طريق التمثيل والبدل التمثيل بها القائلون بتجرد النفوس فيما منهم ان مجرد مفارقتها للبدن
نفسه وهو وقد يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان النفس اذا ثبت بدليله وهو
مع ابطاله على القائل الواحد معارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا يكون كذلك
احتجوا الى العالمين تجرد النفوس بوجوه الاول انها تكون عالمة بالامور بعد انتفاء حلولها في
المادة وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها عالمة بالامور بعد انتفاء حلولها فلانها تعقلها
وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال والمادي لا تكون صورة للمادي وما لا
واما بيان تلك الامور وانتفاء حلولها في المادة فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم يكن تعقله
بالكنه والكيفية لكن وان تعلق وجودها في الخارج او ربما تعقل النفس بحكم انه موجود وليس بموجود
والاجسام من انتفاء حلول صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي لا يمكن تصورها
الشركة كالانسانية والتسنا والزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المادة والاعراض والتشخصات
وعمرو لكن ما لا يمكن عند الشيء المادي في الخارج بل يحكم وهو في جميع ذلك والا لم يكن مساويا له لا يمكن
ذلك والحاصل ان الحلول في المادي يستلزم اختصاصها بشيء من المادة والاعراض والتشخصات والكلية
ينافي ذلك فلو لم يكن النفس مجردة لم يكن عالما بتصور الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعاني
التي لا تعلق الاجسام كالوجود والوحدة والنقطة وعمرو لكن لا يمكن كل معقول مركب من اجزاء
غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فالمعلوم وجود ما لا يتناهى حاصل لان الكل مبان عن
الوحدات واذا كان من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجرد الا
الجسم والجسماني منقسم الى اقسام المحل يستلزم الانقسام لكن ما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد
والحركة والمقدار في الجسم لا الكيفية كحلول السطح من الخط لسامه وكحلول الشكل

بذاته السلبي لكونه ذا ابعاد واحدة او اكثر وكحلول الجماد او من الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع ما مرة وكحلول
الوضع من حيث حلوله من مجموع ومنها المعاني التي لا يكون حاملها الا في المجرد دون الجسم كالقصد
وكعلم من التصور والاستدلال فانه لا يراد بها في العقل بل بتصورها وحكم بما منها ما مساغ لنا جماع في محل
واحد من الجواهر الجماد حتى صدورها وهذا الوجه من الاجتماع ممكن ان يجعل وجها رابعا بان يقال لو كانت
النفس جسما لكانت عاقلة للمجردات او للكليات او للبسائط او للمتسعات والجواب ان معنى هذا
الاجتماع على معنى ما غير مسلم عند الخصم منها ان يعقل النفس لا يكون الا حلول صورة في العاقل المجرد اضافة
من العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم يكن مجردة لكانت متحيزة ولم يجز ان يكون صورة او ضعفا عن متحيز
كالجزء الذي لا يتجزأ ومنها ان النفس اذا كانت مجردة كانت صورة للادراك محضة تشبه حلولها في المادي
ولم يجز ان يكون في جسم عاقل لتمامها واحد وحدت في الخارج كانت ذلك الى المجرد ومنها ان صورة الى
اذا اتصفت بوضع ومقدار وكيفية حلولها في جسم كذلك كان الى العقل متصفا بذلك ولم يجز ان يكون
ذا وضع غير متصل بل من ابعاد وفضاء والكميات والمقادير ومنها ان الى اذا لم يعقل الا بانضمام كانت صورتها
الحاصلة في العاقل كذلك ولم يجز ان يكون متحيزا بانضمام الى العاقل مع كون الى غير متحيز لذاته
والا لحلول في متحيز ومنها ان النفس قد كانا يحب تتبع اجتماعها في محل الكاسواد والبياض كانت
الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان الصورة النفس قد كانت في كثير من
مدارك حكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون بانضمام كل منهما بجزء منه ومنها ان انضمام الكل
مستلزم انضمام الكل لذلك لانه يمتنع حلول النسبة في العاقل الحسي الذي هو بل على نفي الجزء الذي لا يتجزأ
ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة الثاني من الوجوه الاحتجاج على
تجرد النفس بانها متصفة بصفات لا توجد الا في المجردات وكل ما هو كذلك يجب ان يكون مجردا اما الصغرى فبيان
ادراك ذاتها وادراك الاشياء ولا يلحقها تكثر بتكثر ادراكات وضعف الصور الحاصلة عند وجودها واحدة
وكلا ذلك يظهر اذ الادراك ولا من الصور الجسمانية كذلك ولا يمكن ان يكون وجود الكل واحدا
انها تدرك ذاتها وادراكاتها وادراك الجسماني كذلك كما لا يمكن والسامعة والشم والكل لانه اذا تعلق
بوسيلة الة ولا يمكن بوسيلة الالة من الى وذاته والالة وبانها ان النفس لا تضعف في التعقل عند
ضعف البدن واعتياده وهذا ما يشبه ان يوجد بان الانسان من سن الاحتلام يكون احوج تعقلا منه
في سن الكهولة لما حصل له من التمرن على تجريد ادراكات واستحضار صور المدركات كذا عند توالي الادراكات
الموجودة الى المعلوم مع ضعف الوهم بتكثر الادراكات وعند كثرة الصور الحاصلة بالرياضات
ملوكان تعقلها بالالة بدنية لكانت بالضعف والخلل وبالهما انها لو كانت من الادبات
لوجب تكثر الانفعال والتكوكات لان ادراك الصور الجسمانية بحكم التجرد والعاقل صدور
الانفعال في القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال الصور عنها كما يرى الحواس في المحسوسات في المدرك
وتحرك الاعضاء عند تحرك هاتين الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر حتى تضعف المنفعل
وتمنعه عن الكمال وهو ممتنع وهم مصروف بان الوجوه الثلاثة انما تدل لا برهانا جواز ان يكون ادراك
بعض الجسمانية ذاتها وادراكاتها من غير توسط الة وكذا الحال في سائر ادراكات وان يكون كمال

القوى الجسمانية العاقلة متعلقة بعد ترك الجسم والمزاج بشيء مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه ضلال او بما حصر اختلال
وان يكون حالها كحال سائر القوى في الكلال والانفعال الثالث ان النفس العاقلة تبقى لو كانت النفس الناطقة
جوهرا ساريا في جسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعلقها الادراكي بجميع سواء كان تام البدن او بعض اجزائه اعتبار كالتعلق
والاجتماع ذاتيا او غير ذاتي اجتماعا والتلازم بذاته لان البدن واعضاؤه ما يتعلق بان ويتعلق به اخرى بحكم الوجدان
وجه اللزوم انه اذا كان تعلق بالجسم حصول نفسه عند العقل العاقلة او لا يتوقف على حصول صورة منه كما في الادراكات
الامور الادراكية فان كان سواء لزم سواء بوجوه وجه الحكم عند تمام العلة كما في ادراك النفس لذاتها وانتفاعها الكاملة لها
لا بالمعاينة الى الغير لكونها مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المعاينة الى الاشتغال النفس لها لكونها محرومة
عن الالات عاجزة عن الوصول فانها لا تدرك ذاتها بل حال المعاينة معه وان كان الثاني لزم التسلسل لانه لو حصل لها بعقل
ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك الحصول الصورة حاصلة فيه فيلزم تعاقب معنى اجتماع صورتين في واحد اعني الصورة
الجسمية الموجودة لذلك الجسم حال التعقل وعدمه والصورة المجردة التي تحصل له حال تعقل النفس ذاته وذلك محال لان
الصورتين متعاقبتان ضرورة ولا تتعاقب المحل الا بعد ان يعاقب غيرها من الصور او ما يجري مجراها وهذا الاحتجاج
على ان النفس لا تدرك مجردا اضافة مخصوصة بين البدن والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا لكان
ان لا يكون حصول الصورة المنتسبة لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى ان ينزع الصورة بل الى حصول نسبة
بل الاضافة المخصوصة والحال انما يتبين الصورتين لان الصورة حالة من النفس والا حلية في الجسم بل ما ذا ولو جعلنا
مثلين مع جهة كونها صورتين لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما منزعة قائمة بالنفس والاخرى حاصلة قائمة
بالماء فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع الامتياز عليهما سوى وهما الامتياز فان جعلا قائمتين بشيء واحد
لان قيام المنزعة بواسطة النفس بخلاف الحاصلة على ان الحق ان قيامها بالماء بتجسم وقيام المنتزعة بالجسم وان ذلك
انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لا بطريق الحلول الاحوال
لا فلا كيف وما يحصل لنفس العقل الكلي فوق جسمانية بحيث لا يكون حركاتها بالسدين ليس بضعيفة لان الحركة
الضعيفة تكون في حالة سابقة الى حالة ملائمة فلو كانت ضعيفة في الوصول الى كل نقطة لزم ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة
اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة فيها
من المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز
لا يتم بدون ذلك والا لكان حال السدين اما مما لا يعقل عند تمام حدوث فظاهر واما فيما يعقل فلان المطلوب
بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة لا يقطع لكان مقصود كل من حركة الجسم الواحد السيدة سائر حركة
الجزء الذي يتحرك عنه لا يقطع ولكان مقصود الطبع اسار الطريق بل الحول على الاقصر والاقرب لانها
انما تكون على خلاف الطبع بحسب الاجسام ولا قسر على القاسر فلا يتخلف الحركة والسرعة والبطء فيقصد ان يكون ارادة
معروفة بالادراك ولا يكون لجزئياتها وخصوصياتها تعلق الكلي لان تعلقه الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية
وحلات بحضرة لا يتسالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد سبق لزوم تناهي القوى الجسمانية
فاذن لا يدرك الجزئيات من الادراكات وادراكات جزئية وقد يقرر ان ذلك لا يكون الا بقوى جسمانية ومن ادراكات
وتعقلات كلية وقد يقرر ان ذلك لا يكون الا بالذات المجرد فيقال ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية بنى
بقوله البعوض الباطنة واعرض بعد تسليم انحصار الحركة في الضعف والسرعة وتساوي ان التعقل الكلي لا يكون

الا بالتجرد والا لكونه لا بالجسمانيات بالاتم لزوم كون المطلوب بالطبع معروضا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع
نفس الحركة لا ساكن الاكوان والا وضاع الى حركة ثم لا يلزم ان النفس لا تكون الا على خلاف الطبع وان القاسر
لا تكون مشابها للطبع مشابهة الحركات لم لا يجوز ان يستند الحركات المتعاقبة الى ارادات واحدة بالكلية كلية متعاقبة
الارادات واحدة بالكلية الحركة على الاختلاف وتخصيص الحركة بما اشار اليه الرئيس مبني على ان المطلوب بالحركة الوصول
لا تكون الا بالوضع المعين ويمنع ان يكون موجودا الان الحاصل الا بطلب وان تكون الحركة الزمانية هو بالان الحركة
الموجهة الى الطبع عند مطلوب الارادة الكلية يجب ان تكون وضعا معينا معروضا كلما تعرضه الارادة
ويجب ان يكون بالحركة والنفس لا تنافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كلية نفس كلية ويمنع عن سائر افراده لكن
الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في الشفاء ان النفوس الفلكية هي جسمانية منطبعة
في المواد ثم ان نفوسنا الناطقة فقال الامام يجب ان تكون لكل فلك نفس تخصه من مبدأ الارادات الكلية ونفس منطبعة
اعني ذات اجسام متوالية لها ملك الا ان ذات الكرة منفعل عن ارادات كلية ومبدأ ما نفس واحدة مجردة تدبر
المعمولات بذاتها وتحريكات تجسم الفلك وتحريك الفلك بواسطة صور اخر عنه الى ما عسار تحريكها على كما في نفوسنا
وارادتها ولا يخفى ان هذا مناف في الكلية حيث جعل نفس الصور والنفوس بعضا
المعنى الثاني ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية مماثلة بحسب الماهية واختلاف
الافعال والادراكات ناشئ الى اختلاف الالات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام مماثلة
لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها مختلفة الماهية
وانما تختلف بالصفات واللوازم لا اختلاف الماهية والذوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بعض انها
حسب تنوع انواع مختلفة بحسب تنوع افراد معنى الماهية مشابهة الحيوان بحسب ما يقتضيه الروح والعلوي
بالطباع التام لتنوع ويمنع ان يكون قوله تعالى الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام ارواح
جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العالية ان
هذا الذهب هو الجمهور عندنا واما ما نقل ان يكون كل فرد منها مخالفا للماهية لسائر الافراد من الاشتراك بينهم اشارة
في الحقيقة على تعلق ما يقال مصرحا كالاذكى ابو البركات المعتبر صحيح الجمهور بان ما يعقل من النفس ويحمل هذا
لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والى تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التجرد بكل واحد
لا يوجب الوحدة الشوعية اذ المعاني المجردة اشخاصا كذلك كيف والحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى
ان هذا معنى في جواب السؤال بانه على ان يوجد والى الماهية بعرض هو ممنوع بل ربما يحتاج الى جسم جوهري
وقد يجيب بانها مشاركة في كونها نفوسا شريفة ملوكا لنفوس تمييز الكتاب من الكتاب دون الجواب
والجواب بعد تسليم كون التجرد من الذاتيات دون العرضيات ان الترتيب العقلي يتحقق والفصل الاشتراكي
المجرد ولا نسلم بجميعه واجيب الاخرون بان اختلاف النفوس في ضابطها لو لم يكن الا فلاف ما يتبعها
بالاختلاف الاحوال البدنية والاستعدادات الكاملة لكان صحيحا لمعارضة جدا في احوال البدن
والاستعدادات الكاملة معارضة البقة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والظلم والكرم والبخل
والعفة والفجور والتعقل والبلادة وكثيرا ما يوجد الامر بخلاف الترتيب ما يوجد الانسان الواحد

هذه الاحوال مراجعة وهو على عرضه الاول والاخيار ان هذا من الاقناعيات المصنفة لجواز ان تكون الاستعدادات
لا تطابق كل ما فصلها والاستعداد نفس ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية
حادثة بعد بدنا تكونها اي الحادث والحادث والكلام في ان حدوثها هل البدن بعد عدم خلق به الارواح قبل الاجساد
بالنفي عام او بعد تولد بعد تكون الحيوان البدن ثم انسانا ها خلقا اشارة الى ان فاعلية النفس والاداة في
الحديث مع كونه حيوانا واحدا على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر المصورة والاول على ان المراد
احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن وما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة بوجهين احدهما انها لو كانت
حادثة لم يكن البدن والالزم تعلقها بالبدن وما لا تعلق على ما سبق وجه اللزوم ان الكل حادث فاسد فان قابل العدم ضرورة كونه
مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فما استعمل ورد بانه ان اريد انه قابل العدم
اللاحق فمنع الدعوى وان اريد الدائم فلا ينافي دوام وجود البدن عليه وبانها لو كانت حادثة لم يكن محدثة بل حادثة
لما مر من ان الكل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فانها مرتبة على تقدير بانه لا يعدم لزوم مادة كلها الحادث
بل كلها او تعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته ومن استدلوا او استعداد الى انها حادثة بوجوه بالاول
انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا تعطل في الطبيعة وجه اللزوم ما سبق في ابطال التناسخ والالزم
دهر ما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون قبلية لكمالاتها او حالة موجودة لها وجها لانها متوقفة شغل ساعة ورد
بعد تسليم ان لا تعطل في الطبيعة وان ليس التعلق قبل البدن احد الكمالات ولا تعلق لجسم اخر بان الموجود الاكتساب الكمال
تعلق لا يكون معطلة التنا انها مشروطة بالمزاج خاص في البدن مناسب بعض خاص بعض كمال لا يستعد الى الكمال ولعموم
النقص من الفاعل والشرط بالمادة حادث بالضرورة فان قيل فيلزم لا يعدم بعد كعدم المزاج ضرورة انتفاء
الشروط بانتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من الحدوث ورد بمنع
يجوز ان يكون الشرط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها والمعنى في اثبات المطلوب ان النفوس كمالات
مدنية فاما ان يكون في الاول او الاخر او معدوم لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على حدتها
ويرتبط بالاعلى او الكثرة بالتعلق باحكام العلوم والكمالات واما ان يكون بالانضمام الى الجرم
ويعود على التجرد بحال ويزول الواحد ومصول الكثرة ويعود بالحدوث والاول الثاني لانها بعد انها فيتحصر
كل في شخص ولا يوجد انسان مماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض فهو ايضا باطل لان اختلاف
يحدث العوارض لا يكون بعد تغاير المواد وما النفس من البدن والابدان من الاجزاء الكرات العنصرية حادثة وفاقا
ويوسلم فان الكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الكاملة فيما تعارضها من الاجزاء بابدان قديمة لا يتصور الا بالاستحالة
منها الى بدن الابدان وهو تناسخ وقد يتعلق على ما سبق اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تغايرها على
ضابطها كالصور بنوعها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التغاير لتكون الكمال في بدن مغاير للكمال في بدن فيتعلق
التغاير بذلك دورا فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تغايرها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض الحادثة
قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تغايرها فاضل الكلي من خواصها التي لا يوجد في ملاحظة واما الصور بنوعها والمعنى
بوجهين اخرين اما لانه يلزم كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في الشخص اذ لم يتحقق على انه يجب ان يوجد
نفسان متحدتان في الماهية وبانهما لا لانه ان امتنع ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفس في الاول ثم يتعلق
منه الى الاخر وان قرر على سبيل التناسخ فمنتفية على حدوث النفس كما سبق فلو بنى اثبات الحدوث على بطلان
التناسخ كان دورا فان قيل نحن نمنع امتناع النفس بالعوارض الحادثة بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ

بان يقول لو كان بعض بدن النفوس بالعوارض المتعلقة ببدن الابدان لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كانت
الشايع جماعة وبالخلاف اللازمة ممتنعة كما ان تكون قبل بدن الانسان متعلقة ببدن اخر فعين وقبله باخر وان
لا الى نهاية فتكون موجودة بعضها معاقبة للابدان في الحالة الاخرى وهذا باطل على من يسلم امكان
النفوس وبطلان التناسخ
لم يسمى بالمعنى بان كل نفس تعلم بالضرورة ان نفس وجدانها
عند البدن نفس اخرى بدن من وان نفس لها مدبر ومتصرف في بدن اخر فالنفس مع البدن على التساوي نفس بدن واحد
الا نفس واحدة ولا تعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التساوق فلما سيجيء
من بدن الى بدن اخر فلو جاز الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة الى من بدن اخر لزم ان يذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والذكر من الصفات النفسانية بجوهرها التي لا تختلف باختلاف احوال البدن اللازم
لك فلكما اثبتنا لو تعلقت بعد معاقبة هذا البدن ببدن اخر لزم ان يكون عدد الابدان الباقية مساويا لعدد الابدان
الماضية لئلا يلزم تعلق بعض النفوس او اجتماع منها على التعلق ببدن واحد او تعلق نفس واحدة منها بابدان كثيرة معا
لكنا نعلم قطعا انه قد يتعلق في مثل الخوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعتبار متطاول الثالث ان
لو تعلقت النفس الى بدن لزم ان يحدث فيه بعد ان متعلقة وحادثة لان حدوث الشيء عن العلة الحادثة يتوقف على حصول الاستعداد
في العالم اعني البدن وذلك كحصول الرياح الصالح وعدم حصول الاستعداد من كل ما لم يكن
من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال الاستعداد ذكر عدم المانع ولعل تعلق النفس المتعلقة مانع ويكون لنا الاولوية في
المنع بالنقض بالكمال لانا نقول الاستعداد على ما اعتبار التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس بان النفس منع الاستعداد
للحدوث والمنع من منع الحدوث لا يقال والمعترض على الوجه الثالث بعد تسليم معاقبتها بانا نبادل على ان النفس
بعد معاقبة البدن لا تنتقل الى بدن اخر انسانا والا لدل على انها لا تنتقل الى حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرها
على ما جوز بعض التناسخية وسماه فسخا والا الى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه مسخا والا الى
وسماه نسخا والا الى جرم سماوي على ما تراه بعض الفلاسفة وانا قلنا بعد تسليم المقدمات لا نسلم انه يلزم على
الاول منع لزوم الذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن سريعا والا استعداد مع تدبير البدن لا اخر ما تعلقا
او كحصول العهد وعلى الثاني منع لزوم التساوق وانما يلزم لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى التقدير
وانما ذا كان جائزا والا لزما ولو تعرض فلا نجوز ان لا يتعلق بالكثير او يتعلق بعد حدوث تلك الابدان
الكثيرة وما يوهم من التعطيل مع انه لا حاجة على بطلانه فليس بلازم لان الحاجة ما كانت الا لاجل
شغل وعلى الثالث بانه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها بدنا موضوعا لا حادثا او بدنا حادثا او كون
الشرط هو الاستعداد الصالح دون نفس من الحيوان والنبات وضياع المادة وكون المزاج مع العامل تام العلة بحيث لا مانع الا
والكلام في حدوث الميت
وغاية منتهاهم بعض التناسخية دليل بعضهم وغاية ما تمسكوا به في اثبات
التناسخ على الاطلاق اي اطلاق النفس بعد المفارقة الى جسم اخر انسانا او غيره وجوه ثلاثة الاول انها لو لم تتعلق
لكانت معطلة ولا معطل في الوجود وكلما المقدمتين ممنوعة الثاني انها محمولة على التناسخ والاستكمال والاستكمال
لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس والا لكانت عبثا لا يساوره ربما كان النفس طلبا للكمال ولا يحصل الزوال
الا بالتعلق والالات بحيث لا يحصل لها البدن الثالث انها قد تنال سعوم مثلا فيكون مساعدة العدد
لا تناسخ وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الكواكب كما يكون ويتناسخ وما يستبعد انها ما انا
تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان متعلقا بالابدان متناسخة خاصة غير متناهية لا يتناهى الكواكب

المعاقبة المسبق الى ما لا يتناهى من الاحوال الملكية والوضعية فلو لم يتعلق كل نفس الا ببدن واحد
لزم توزيع ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة وارد لمنع عدم النفوس ومنع لزوم تناهي العدد
لو سلم فان الاولية انما تعتبر في حالة وضع وترتيب ومنع لا تتناهى الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق الكل
ببدن نفس الا ان يتعدد الابدان الى حيث تصير انسانا بالفعل ومنع الحصر على منع لا تناهي منها
والذي يدل على ما ذهبوا ان من يعتبر العقول بالتناسخ فان تسليم
فرجه وجيان يوجد
نفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسماني وتعلق النفوس الكلية الى ابدان اخر انسانية للتعلق
بان الابدان المحسوسة لا تكون الا ابدان الهالكة بعينها لبدل الصور والاستكمال بالانواع والجواب ان
المتبادر هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف
والاكتساب لا ان تبدل صور الابدان تتعلق للدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان
تبدل صور الابدان كما في المسخ او اخبار تبدل ثم تتشاخص
وما حكمه بعضهم
من ان القول بالتناسخ في الجملة ان تتعلق النفوس بابدان اخر في الدنيا على كثير من الفلاسفة الا ان
حكاية لا يعتد بها شبه فضلا عن تحقيقه ومع ذكر النصوص العالمة من الكتاب والسنة بالخلاف فيها وذلك
انهم يقولون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار دار الثواب والعقاب والآلام
حسية ويحملون المعاد عنان عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بالاتصال والنار عن تعلقها
بابدان حيوانات اخر وبانها الكتب من الاخلاق وتكتسب فيها الاستعداد بالتعلق فيها من الآلام
والنيران مثلا تتعلق بعض الخرص بالخنزير والنار والبعض بالكلب والنفوس والسرير بالكلب وتكون
لها مدرجة في ذلك الى الانواع والاشخاص بل ربما يتبدل الى البدن ويتوارد من ملك الى الملك المناسبة مثلا
تبدل بعض الخرص من التعلق ببدن الخنزير الى ما دونه من ذلك حتى ينتهي الى النمل ثم يتصل بعالم العقول
بعد ذلك الى الجنة بالكلية ثم ان المسمى بالتناسخية الى حين الاسلام بوجوه منها الرواية بالعبارات
المختلفة والاستعارات المستعملة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة في احياء الموتى اخراجا على انه
واقعة على ما هو ذات الملائكة والزبانية ومن كتب محرابهم من التعاويذ المغدوي الذي هم
سالكون بالدين هو حيوان الى العوام والعامة من المخلص وصرف العقول عن ذلك وجعلها
ذلك ما قالوا من قولهم كل نفس عليها دم اي بالفساد بدنها هم خلود اغرباء الكون وفي قوله كلما اردوا
ان يخرجوا منها اي من حدود جهنم الى من ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى الى خروج من سبيل
وقوله تعالى فخرجنا منها ماء فاخرجنا كالمولود وفي قوله تعالى وما من دابة في الارض معناه
انهم كانوا مسلكين في الخلق والمعاش والعلوم والصناعات فاستعملوا الى الابدان من الحيوانات
في قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد المفارقة وفي قوله ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اي على صور
الحيوانات
الروسي الى ما ذكر من الآيات وفي بطن من كتب التفسير بالتناسخ
فهذا لا يخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوه تعلق الفلاسفة بتعلق النفوس المفارقة بعض
بدن جرم السماوية الاستكمال وبعضهم على ان نفوس الفلكية تتعلق بعالم المجردات النفوس المتوسطة

يختص الى عالم العقل المفارق من مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك وتعرض الانسان
الى هذا العالم من مظاهر الكلمات والصور المتكثرة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة فمنهم من يفيض
عليه تلك الكلمات ابداً لكون السعادة في الفناء ومنهم من يفيض بالتدريج الى عالم الانوار المحضة ومنهم من
يفيض عليه العقل المفارق

المعنى الثالث بعض ان فناء الذوات لا يوجب فناء النفس المعاد
لما مجرد لا كانت ذاته مادية اي جسماً فالامر لان كونها مدبرة لا يتصرف فيه لا يتوقف فناؤها فناء البدن
مجرد ولا يدل على كونها باقية بعد البدن فلذا احتج ذلك الى دليل وهو مذهب بالنصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة وهي النفس والظهور بحيث لا يتوقف الى الذكر وقد ورد ايضاً من الطالب الباقية
من النبوة العقلية والعقلية في هذا الباب ما يقضي وتحتاج الى الاثبات واما الفلاسفة فزعموا
انه يمتنع فناء النفس لوجهين احدهما انها مستغنية الى علة تامة اما بالاستقلال فيكون ازلية ابدية
واما بشرط حادث هو المزاج القابل فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط الحدوث دون البقاء
وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفساد والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل
البقاء وهو الفساد وهما متباينان ضرورة لمنع ان يكون الباقي بالفعل باقياً بالبقاء والفساد
والنفس جوهر بسيط على البقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعضها بالفعل الفساد او مستعدة عليه
فلا يكون هي ولا شيء من الجواهر قابلة للبقاء والفساد واما يكون ذلك بالصور والاعراض ويكون القابل
هو الاجزاء الباقية بان يقبل من الفساد في مكان العدم وهو امر اعتباري لا يتعلق وجود على احتمال
بان المراد بالامكان لا يستعمل في الذي يجتمع مع وجود الى الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا
الدليل بالالزام ان من صور الامر العدمي كالفناء مثلاً يتعلق وجود على انها يجتمع مع الحصول ولو سلم
عدم سبق الوجود ايضاً يتعلق بان ويكفي لبقاء النفس في غير حلول فلم لا يكفي مثلها
في حق الفناء وقد كان بان النفس الاستعداد غرض فلا بد من علة سواء كان استعداد
الصور اثر او جوهر او عدم مانع استعداد بدن الميت بالطرق عدم المزاج لا يتعلق عليه من المواد
نفس بدن معين معقول واما استعداد تعلقان ذلك المزاج لان تعدم ذلك البدن معقول
بل غاية ان يعدم ما عيناً من العلاقة وهو لا يتعلق الفناء

المعنى الرابع الالزام
في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على ما هو كونها جزئيات فعندنا
النفس وعند الفلاسفة الحواس الباطنة الاول ان ما يشاهده كل فرد من بني آدم هو انا وهو معنى
النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلي وان ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا
الطعم وان هذا الصوت الخيالي صوت هذا المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلي والجزئي او بين
الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد من ادراكهما فالمدرك من الانسان يجمع ادراكات في واحد انا
ان نفس كل احد يتصرف في بدنه بالجزئي وباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراكات الجزئيات
لان الرئيس ما يتبعه الى الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه ادراكاً واحداً يدرك
كل ما يعقل ويدركه الخامس الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد ويسمع

ويبصر ويدرك المعقولات وان كان موقوفاً بعض هذه الادراكات على استعمال الالات ولكن النفس سوى ذلك الواحد
بسيط كل واحد يقول انا اجمع الكل بوجه من الوجوه وانا جامع للمعاني بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة ولكن النفس
في واحد وهذا في المحسوس دعوى كون المطلوب ضرورياً انما يلزم بكل الابصار للباصرة والسمع للسامعة والشم للشامة
والذوق للذائقة وكذا في الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت متعاضدة بلا خروج والالزام بالمحسوس الثالث
ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان بعضها للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته
لا تتعاون بالبعد والحضور الرابع لو كان التخيل للنفس لما لم يكن ذوات الاوضاع والمقادير لما صار
ارتسامها في المخيلة وقد سبق ان الادراك من الارتسام الخامس لو لم يكن التخيل للنفس لكان لا يحصل الارتسام
من الباصرة والحاسة مما اذا تخيلنا الامر الكائن مربعاً مثلاً يعني متساوي الاضلاع في جميع الوجوه الا في ان احدها على
يمين المربع والآخر على يسار مكذا

اذ ليس امتيازها بالمادة ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل
والسواد والبياض وغير ذلك بعوض التساوي فيها بل بالحال وليس المحل الخارجي لان المفروض ان لم يوجد
من الخارج فيعين المحل الادراكي والمخيلة لا يعطي الا الكلي فيعين الجسمانية والا لحكم بانا اذا جعلنا العقل الجسمانية الآلات
الاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما قرر به المتأخرون من الحكماء الاربع نزاع العقل وظهور الجواب
عن ذلك انه يرد انتفاء الآلات الاول الاعتراض الانسان من الجزئيات مدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس
لكان في الانسان لما صح ذلك اذ ليس بالمحسوس بالمعنى وما قال والجواب انه لو سلم ذلك لكون ان يكون المدرك فيها
هي النفس الجسمانية وهما النفس هو آلة العقل وهذا معنى قولنا الاشتراك في الالزام وهي الاحساسات لا يوجب اشتراك
في اللزوم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان ادراك النفس الجزئيات بعضها الآلات لما ادرك النفس هو بها الاسماع
بواسطة الآلة في ذلك الالزام بالضرورة والجواب ان المعقول الى بواسطة الآلة ادراك الجزئيات الى لمسح الاسلم
صورها في النفس المجردة واما ما لا يتعقل ادراكها الى ارسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يتعقل الى بواسطة الآلة
الثالث انها عند تعلقها بالبدن تصور بعد ذلك لكن في ذلك تصور بدن كل لان بعد الى الكل على السواء فكان
ميل استعمال الآلات مدركة الجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شيء طبيعي يعطي المناسبة الآلات الى يتوقف
على تصور البدن بعد الرابع انها عند قصد استعمال الآلات ادراكات والجزئيات تصورها باعيانها
من غير توسط آلة والجواب انها تصورها من الآلات لان النفس حاصلة في هذا البدن المحسوس
فيحصل التخصيص بعد الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك الحديث
تعرفه بتصفحه بحسب تعيين في الخارج وان لم يساعد بعضه ويجوز ان يدركها بعضها على سبيل التخيل فان التخيلات
لا يجب ان يتبادر من طرق الحواس البدن بها اشكال وهو انه اذا كان المدرك الجزئيات هو النفس لم يحصل
الصور في الآلة فاما ان يكون الصور حاصلة في النفس ايضاً على ما يشعر به قولهم ليس ادراك بحصول الصور
في الآلة فيلزم تحصيلها في النفس كحصولها في الآلة وما يحضر عند المدرك الحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور
من حس وحينئذ يعود المحذور اعني ارتسام صور الخمسة والمحسوس في المجرد واما ان لا يكون الصور في النفس
بل في الآلة فيلزم على ما هو الظاهر من كلامهم ولنفس الآلة لا جزء من جسم بدن النفس فلا بد من تحقيق الحال
يحصل النفس بها ادراكاً وحضوراً كلي عند النفس ولا يحصل المجرد ويحصل ذلك الشيء في نفسه وحضور صورته

في مادته وان كان اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات مع ان اضافة ادراك حصول الصور في النفس
وبالجملة فقد جاز ان يكون ادراك من غير ارتسام صورة في المدارك فلم لا يجوز ان يكون ادراك الكليات
معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل لما كان ادراك الجزئيات مرة وكما يعد
الفلاسفة حصول الصورة في الالات وقد تقارنه النفس في بعض الالات لا يسمى مدركة للجزئيات مرة اخرى انما
المرئي كما يسمى الرؤية والسامع السامع والمتخيل المتخيل والمتفكر المتفكر وما لا يكون حصول الصورة لا في النفس
ولا في الحس وانما لا يسمى ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة
ادراكات تحدث جزئية والاطلاع على بعض جزئيات احوال الاجساد سيما الذين كانوا متهم وبين تحت تعارف الاجساد ولهذا
يسمع نزبات الصور والاسماء بعد موت صاحبها من الاموات في استنزاع الخراب وازدحام الكلمات للنفس المفارقة
تعلقا ما بالبدن وبالجزئية التي تحدث فيها ما دام ازاء الحس بل الجزئية وهو جهة تعلقها بنفس الجسد حصلت في النفس
ملكات وافعالات المعنى الخامس قد سبق ان العقل الذي يطلق على مبدأ النظر والعقل
فكذا على مبدأ التصور والانفعال في النفس باعتبار تاثيرها عما فوقها من المبادي الاستكمال بالعلوم والادراكات
يسمى عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها في تكميل جوهرها وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن
الذي يحصل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما ان لا يكون له استعداد نحو الكمال
قوي او متوسط او ضعيف بالضعف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى
الاولى التي قابلة من غير تصور الصور القابلة لها بل هو في الفعل للكمال وهو المتوسط وهو استعداد نحو الكمال
يحصل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل من ملكة الانتقال الى الضروريات بل له
الامر المستعد لتعلم الكتابة وتحصيل مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد
والقوي وهو الاستعداد على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة محفوظة
بحضور الالتفات بمرتبة العادة على الكتابة حيث لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لسبق
من الفعل واما الكمال الذي هو ان يحصل النظريات مشاهدة بمرتبة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا الى من خارج
هو الفعل الذي يخرج شيئا من القوة الى الفعل فيحاله من الكمالات وتسبب المناسبة التي
الى افتقارها وتحصيل غبارات العلوم ان المذكورات اسامي لمعاني لا استعدادات والكمال او للنفس
باعتبار اضافتها بها او لقوى النفس في مبادئها ثم ان الفعل الهيولاني هو استعداد النفس
لقبول العلوم الضرورية وبان ان تقوى استعدادها وقوي من سائر الاستعداد المحض وبان ان النفس
في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في العوامي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث
تبادر الى النظريات وقال ابن سينا هو حصول المعقولات الاولى يسميها العقل على كسب عن تصور الصور
الاعتبار والاستعداد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان
ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات يختلف بالاعتبار فانه من جهة يحصل العقل بالفعل
ومن جهة حصولها صار بالفعل عقلا مستفادا وربما قيل هو عقل بالفعل بقياس ذاته ومستفاد بالقياس
الى فاعله وقد علموا ايضا ان المعتبر في الاستعداد هو حضور النظريات بالملكة للنفس بحيث لا يفتقر اصلا حتى

فالوا انه اخر المراتب النظرية وذلك لتمادي الملكة وان يستعد فيما دامت الاحتياج بعد
بالبدن او بمعونة الحضور حتى يكون العقل بالفعل كما هو موجود على ما صرح به الامام وان كان يحتمل
انه هو الفاعل والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى من الاسباب في الادراك مع حضور الكل
بحيث لا يغيب اصلا هو كما في سر السعادة وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان طلبت العلوم
من اربابها فاقبلها سمي في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان حصلت الضروريات فعقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم يكن حاصلة بالفعل بل كانت لا يستحضار مجرد
التوجه سمي النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سمي النفس عقلا مستفادا فالمراتب
اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة
حضورها بالحضور والمراتب في النفس باعتبار تعاقبها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس ملكة
عقلا بالملكة بعقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والعقل ان حالها مستفاد واما ما ذكره في الملل العقل
من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات الى صيرورة العقل بحيث متى شاء
استحضر الضروريات واستنبط منها النظريات علم كذلك من كلام العوام واما العمل يعني
ان ما يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها الى تمييز المواد
ما يكسب الكمال ويعين مصالحه التي يحتاج الانسان بها من المعاش الى حيث لا احتياج عنها لتسبيح بذلك امر
معاشه ومعاده وبالجملة من مبدأ حركة بدن الانسان الى ان يفارقه عمل الحركة الخاصة بالروية على مقتضى الاراء
تخصها صلاحه ولباسه الى الثوب الموضوعة وفيها سوء الصنعة والنساج ونحوها وتنبه الى الباطن
وفي استعمالها في استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها وتنبه الى العقل النظري وفي ان افاعيله
اعني اعماله الاختيارية تنتهي عن ارادة جزئية تنتهي الى ارادة كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية
او ظنية او تخمينية تحكم بها العقل النظري مثلا تستنبط من قولنا ان الدرهم يسمى ان ابدا الرد المستحق
فيتبعه من ذلك سوف وارادة الى بدله فيقدم العقل المحرك على دفعه الى المستحق ويتفرع
على النظري يعني ان كمال العقل النظري معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها الكلية الى
على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة نظرية وكمال العقل العملي
التمام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي ينبغي بقدر الطاقة البشرية ويسمى
حكمة عملية وصدور الحكمة على ما يستعمل التقسيم بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها المختص
عملا وعملا الاول الكمال والخلاف وفشي الباطل والضلال في شان الكمال وهي تكون الا شاء
كما هي والامور على ما ينبغي ويتبع الاعتدال في ذلك بالمعجزات الباهرة الدالة على نبوة من الله تعالى
وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى الاحكام العلمية بل بمعنى معرفة النفس بالرياضة
وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى

ومن مرتب الحكمة بعد اولى خير اكثر اهو العلم وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يسمى الحكمة النفس بعضو
بعضو الاشياء كما هي الى النظرية والعلمية لانها ان كانت علما بالامور المعلومة بعد رياضة واضمار
فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق ويحق وكل منهما يسمى بالحكمة
الاولية الى ثلاثة اقسام فالمنتهى الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير
المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما بالموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا
وتوهما فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث يتعلق بها توهما لا تصورا فالرياضي كالمتحركة
والمنفوخ وغيرها مما يتصور الى المادة في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا يتعلق بالمادة
ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواحد والمجردات وما
يتعلق بالمجرد اعتبر صاحب الكتاب بان من الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلة
والمعلولية وكثير من الامور العامة ومن الرياضي ما قد استغنى عنها كالعدد وموجد فوق العدد الحسية
فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كما مستغنيا عن المادة وسمي علم الالهي واذا اعتبر من حيث هو
بالاوهام ومن الموجودات المادة معروضه ومحكمه فسمي علم الجمع والتفريق والضرب والقسمة
فهو علم العدد والمعدودة من اقسام الرياضي الى هذا اشار في الشفاء الا انه قد ناقش في اقسام
صنعة الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان
تعلقت بارادة المتكلم بها حال الشخص وذاته فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت باستقامة المشاركة
للانسان الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة الادبية والسياسية واصول الاخلاق
للانسان من شهوة هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى
القوة الشهوية والنفس الانسانية وغضبية هي مبدأ الاقدام على من يتوهم والسوق الى
السلطة والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة ومن نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق
والشوق الى النظر في الحقائق والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال قوة الاولى
العفة وهي ان تكون تصرفات الشهوية على وفق مقتضى النطقية لتسلم عن ان يستعبدها الهوى
وتسمى الادب وتحدث من اعتدال قوة الثانية الشجاعة والفجور الى الوقوع في ازدياد الادب على ما ينبغي
وتحدث من اعتدال قوة الثالثة الحكمة والسكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من الادب اشار
الى كلمة ومن اعتدال قوة الشهوية السخاوة وهي انقياد القوة الشهوية لتكون انقيادها على حسب
الرؤية من غير اضطرار في الامور العاجلة والتفريط هو الجبن الى الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال قوة النطقية الحكمة ومن معرفة الحقائق على ما
عليه بقدر الاستطاعة وتحدث افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي والاعلى ما ينبغي
وتحدث تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالاراء والوقوف في الكتاب العلوم والاوساط
فضائل والاطراف رذائل واذا اعتبرت الفضائل هي من اجناسها

ومن مراتب الحكمة بعد اولى خير اكثر اهو العلم وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يسمى الحكمة النفس بعضو
بعضو الاشياء كما هي الى النظرية والعلمية لانها ان كانت علما بالامور المعلومة بعد رياضة واضمار
فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق ويحق وكل منهما يسمى بالحكمة
الاولية الى ثلاثة اقسام فالمنتهى الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير
المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما بالموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا
وتوهما فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث يتعلق بها توهما لا تصورا فالرياضي كالمتحركة
والمنفوخ وغيرها مما يتصور الى المادة في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا يتعلق بالمادة
ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواحد والمجردات وما يتعلق
بالمجرد اعتبر صاحب الكتاب بان من الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلة
والمعلولية وكثير من الامور العامة ومن الرياضي ما قد استغنى عنها كالعدد وموجد فوق العدد الحسية
فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كما مستغنيا عن المادة وسمي علم الالهي واذا اعتبر من حيث هو
بالاوهام ومن الموجودات المادة معروضه ومحكمه فسمي علم الجمع والتفريق والضرب والقسمة
فهو علم العدد والمعدودة من اقسام الرياضي الى هذا اشار في الشفاء الا انه قد ناقش في اقسام
صنعة الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان
تعلقت بارادة المتكلم بها حال الشخص وذاته فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت باستقامة المشاركة
للانسان الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة الادبية والسياسية واصول الاخلاق
للانسان من شهوة هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى
القوة الشهوية والنفس الانسانية وغضبية هي مبدأ الاقدام على من يتوهم والسوق الى
السلطة والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة ومن نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق
والشوق الى النظر في الحقائق والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال قوة الاولى
العفة وهي ان تكون تصرفات الشهوية على وفق مقتضى النطقية لتسلم عن ان يستعبدها الهوى
وتسمى الادب وتحدث من اعتدال قوة الثانية الشجاعة والفجور الى الوقوع في ازدياد الادب على ما ينبغي
وتحدث من اعتدال قوة الثالثة الحكمة والسكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من الادب اشار
الى كلمة ومن اعتدال قوة الشهوية السخاوة وهي انقياد القوة الشهوية لتكون انقيادها على حسب
الرؤية من غير اضطرار في الامور العاجلة والتفريط هو الجبن الى الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال قوة النطقية الحكمة ومن معرفة الحقائق على ما
عليه بقدر الاستطاعة وتحدث افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي والاعلى ما ينبغي
وتحدث تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالاراء والوقوف في الكتاب العلوم والاوساط
فضائل والاطراف رذائل واذا اعتبرت الفضائل هي من اجناسها

ومن مراتب الحكمة بعد اولى خير اكثر اهو العلم وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يسمى الحكمة النفس بعضو
بعضو الاشياء كما هي الى النظرية والعلمية لانها ان كانت علما بالامور المعلومة بعد رياضة واضمار
فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق ويحق وكل منهما يسمى بالحكمة
الاولية الى ثلاثة اقسام فالمنتهى الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير
المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما بالموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا
وتوهما فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث يتعلق بها توهما لا تصورا فالرياضي كالمتحركة
والمنفوخ وغيرها مما يتصور الى المادة في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا يتعلق بالمادة
ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواحد والمجردات وما يتعلق
بالمجرد اعتبر صاحب الكتاب بان من الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلة
والمعلولية وكثير من الامور العامة ومن الرياضي ما قد استغنى عنها كالعدد وموجد فوق العدد الحسية
فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كما مستغنيا عن المادة وسمي علم الالهي واذا اعتبر من حيث هو
بالاوهام ومن الموجودات المادة معروضه ومحكمه فسمي علم الجمع والتفريق والضرب والقسمة
فهو علم العدد والمعدودة من اقسام الرياضي الى هذا اشار في الشفاء الا انه قد ناقش في اقسام
صنعة الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان
تعلقت بارادة المتكلم بها حال الشخص وذاته فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت باستقامة المشاركة
للانسان الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة الادبية والسياسية واصول الاخلاق
للانسان من شهوة هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى
القوة الشهوية والنفس الانسانية وغضبية هي مبدأ الاقدام على من يتوهم والسوق الى
السلطة والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة ومن نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق
والشوق الى النظر في الحقائق والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال قوة الاولى
العفة وهي ان تكون تصرفات الشهوية على وفق مقتضى النطقية لتسلم عن ان يستعبدها الهوى
وتسمى الادب وتحدث من اعتدال قوة الثانية الشجاعة والفجور الى الوقوع في ازدياد الادب على ما ينبغي
وتحدث من اعتدال قوة الثالثة الحكمة والسكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من الادب اشار
الى كلمة ومن اعتدال قوة الشهوية السخاوة وهي انقياد القوة الشهوية لتكون انقيادها على حسب
الرؤية من غير اضطرار في الامور العاجلة والتفريط هو الجبن الى الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال قوة النطقية الحكمة ومن معرفة الحقائق على ما
عليه بقدر الاستطاعة وتحدث افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي والاعلى ما ينبغي
وتحدث تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالاراء والوقوف في الكتاب العلوم والاوساط
فضائل والاطراف رذائل واذا اعتبرت الفضائل هي من اجناسها

وهي الاخلاق وكذا الرذائل والمعنى
النفس بلا شائبة وهي عندنا محض خلق من غير تأثير النفوس خلافا للفلاسفة والنظام في ذلك مرتب
على ثلاثة اقسام الاول ما يتعلق بافعالها وادراكاتها الثاني ما يتعلق بادراكاتها الثالث ما يتعلق بادراكاتها
الكاملة حالة البقاء فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاحياء بالنفس من تلك الكاملة
الاقسام ومثل السحر والعزائم وكون ذلك بالتأثير الافعال واعمال مخصوصة وذلك ان النفوس
تأثيرا في البدن كالجواهر العالية المحيطة في عالم الكون والفساد وليس انتصارها تأثيرها على بدنها لا غير بل
فيه بل العلاقة عشقية بينها فلا يبعد ان تكون بعض النفوس من بها تعلق على الناس بدنا اخر مثلا في حيوان اخر
بل في اجسام اخر حتى يصير لتوزيع نفس عالم الكمال او بعض الاجسام لا سيما الاجسام التي يجعل الناس اولوية بها
تناسبها البدنية بوجه خاص فلا يبعد ان يحمل الحيوان الى الغنم فتحدث مطرا بقدر الحاجة او ارتداد الطوفان
وان يفعل تحريكا وتسكينا وعلى الاشياء سحب ورياح وصواعق وزلازل ونوع مياه وعيون وكذا
اهلاك بدن وازالة امراض ودفع موذيات وغير ذلك وتأثير النفس بدون مؤثر يتطلب قوة وبدون
سحب بها واستعداد بها بوجه الوجود بعض الكتاب موجد وامثال ذلك اذا صدرت عن نفوس حين
فان كانت متوجهة لدعوى النبي فمعجزات والا فكرامات وقد تأثير بعض النفوس خاصة تحدث عما
اذى خاصا او بالاحاطة بالعين وقد استعين النفوس في احداث العوائق في اوله الاعمال مخصوصة وينبغي
السحر او تقوى بعض الروحانيات وهي العزائم او بالاجرام الفلكية وهي من الكواكب والتمزيج السوي
السماوية بالارضية وهي الطلسمات او بالخواص العنصرية وهي السيميات او بالتأليف الرياضية وهي الحيل
الهندسية وقد يركب بعض بعض مع بعض كما يقال وتعمل المياه والالات الرياضية والزئابق وكذا ذلك
ما يستعان عليها المجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية والقوانين ادراكاتها المعلومة بالعلوم انسان الى
اقسام التأويل وبيان ذلك ان النفس الانسانية فيما يورد عليها الحواس فلما يقوع الاحساس بالحواس
الروحانية وتعدد وجود الحواس بسبب تجانس الروح الكاملة يقوى الحس عنها بتصل النفس بتلك الحواس وتسلط
فيها ما فيها صور الاشياء سيما ما هو الشيء بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد
والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية من نفسها وقد تكون كلية بحالها المحيطة بصور جزئية لم يطلع في الخيال
ويتعلق الى الحس المشترك فيصير مشاهدا فان كانت الصور الثابتة باقية على حالها تحت الاسباب فما جعلته
المحيطة جزئية الاحاطة والكلية كانت الرؤيا عينية عن التعبير والا فان كانت بتلك الاسباب تكون الوجوه فلها
لما اذا حضور المعنى بصورة لازمة او حدث ملاهي ورؤيا يعتبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس بنقل المحيط
حتى ينتهي الى ما يناسبه النفس عند الانتقال بعالم الغيب فان المحيط لما فيها من عرض الخيالات والانتقال
مركب ما احدث وصورة سببه او ضد او مناسبة وربما تتبدل ذلك الى اخر واخر ويتكرر الى حس المشترك
فالمعبر يعكس في الكافر انه ضوء وملك لانه ضوء ترجع الى ان ينتهي الى الصور التي ادركها النفس
وان لم يكن مناسبا يدوم عليها عليه ملك الرؤيا تعدى اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باستيلاء
مثل ان يتخيل صورة المحسوس في الخيال فيتعلق النوم الى الحس المشترك ومثل ان يالف الملك صورة فيتعلق
منها عند النوم الى الخيال لم يعد الى الحس المشترك ومثل ان يتصور مزاج الروح الكامل للقوى المحيطة فيتصور افعالها
بحسب تلك الصور انتهى فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكمة بالاشياء الصفراء والدم فيحكم الى السوداء

المبحث السادس في بيان احوال النفس

فالسوداء او السلع فيما يحمد والبلغم

وما لو اخطأ المعلول بالنقطة ما هو الجسم الثاني وهو غرائب

يتعلق بالاول كان ما خلا النقطة ودكر ان النفس قد تكون كاملة القوى تبقى بالتخاذ من قلا منعها الاشتغال

بدن زيد عن بعض الاجسام بالمبادي المفارقة والتخيل ايضا يكون قوته كسب لقدر على استحالة من الحس المشترك

عن كواس الظلمة وقلا يعدان مع تلبس هذه النفس في النقطة اعتبار المبادي فتنطبع فيها صور بعض

الحقيقة ما كان او يكون ثم نفس الامر الى التخيل لم يستقل الى الحس المشترك فيرتسم تلك ذلك يسمى صورة الذكر او حالة

وربما يرد مكتوبا على لوح او نحاها من انسان او ملك او جن او حالة شبيه او نحو ذلك وقد يكون مشاهد صورة ما

الحضور عند الحس المشترك والنفس وكل امور بل الفساد في الالات التي يستعملها العقل كما في المرض والجنون او

لا يستعملها ويدرك بنفس الحس وتجرد الخيال كالبعد وبرعة وكيا ملي شفاف من عيش للبصر بنفس الحس

يستقل الى يستعملها العقل كما في الرؤيا والجنون اياه شبيه كواد براق او تعلقه خوف او حزن او وهم يعني

التخيل وقد يكون ذلك الرؤيا قضايا المنفعة للموى التابعة للنفس عن رضاها بالمبادي كما دبر اياها الى جانب

الشيطان الى يرد ذلك من الاسباب الموت عند الفلاسفة والعادة عندنا والى الموت ايضا

ورجوع بعض الغرائب في مذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليس لنفس الانسان من الحواس الا الحس بحوث مدركة للكلي

وبعضهم الى انها تعرف وجود النفس لما لعدم الدليل ولا نقطع بالاشتغال بالمنام لاحال وما سوى ذلك لو كانت

لما تعرف الكلي ثابتا لان جسمية النفس والبدن لا غير ليس بين تجوز اختلاف النفس بالجسمية وجواز التمر

بعضوا اخر لا يطلع على جسمها وخبث جمع من اهل الملل الى ثبوت ذلك لسكانا المعقول والمعقول اما المعقول

جهوا ما شاهدها افعالا مرتبة تدل على ان لها ادراكات عقلية كالتخيل في اسباب سوء المزاج

والاعتياد ليس والتمثل في اعداد الدفن والاثاث والحيل والتعلق والتجارة في الاسداء الى المظلوم

الاسالي المظلمة والتعلق في عرائب احوال شاهدته وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك

من تمثل الجسمية التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المعقول فكمولد الطير والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه

وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم

تحط به الاية وحكاية النمل ادخلوا مساكنكم الاية

على الفعل احتجت الفلاسفة

على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول لا يخلو اما ان يكون جوهرا مفارقا عن ذاته وفعله وهو المراد اما الجوهر به

فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل

من الواحد الحقيقي واما العرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة

والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الاخر لزم تقدم احدهما على الاخر

وهو محال اما المادة فلان شأنها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها

على نفسها وان كان نفسا او مفارقا عن ذاته لا فعله بالبدن الذي هو شرط العلة اما معلول للواجب

فيلزم الكثير او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فيصار الى ان الشيء الواحد يصح وجوده على العلة الاولى والعادة

للمعلول الثاني وما ذلك الا للفعل لان الجسم لما فيه من الكثير لا يصلح معلولا للعلة الاولى لا يفيد لا يصلح علة للمعلول

الثاني لان ما يصلح علة للعلة يفتقر عليه الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا للعلة الاولى لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان

معلولا للعلة الثانية لزم صدور الكثير عنها وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان تكون عقلا وان لا كان اما ذاتها

فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فانه قطعا واما اذا كان نفسا فلان فعله المشروط

بالجسم

بالجسم وان لا كان عقلا لا نفسا فذلك الجسم اما الجسم الذي هو مستعد على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيستعد لمراتب وما ادا

كان ماء او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخر فيرجع مجموعهما جسم فيكون فاعل الجسم اول احدهما لكان فعل الجسم

الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة اثنين واعترض على الوجه الثاني بمنع تقدم المتضايفات من الامتناع صدور الكثير

عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثير بواسطة الارادة والام

ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون مقدرا بالصور المذكورة ثم لا يجوز ان يكون جنس صفات الواجب ثم يصدر

المعلول الثاني والثالث عن بعض الصفة او عن الذات بلا واسطة ولا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجودا اما بعلة

يجوز ان يكون واسطة وعند يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او ماء او صورة يصدر بواسطة البدن او الجزء

الاخر من الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات ولا اعتبار ولا نم ان البدن شرط

لتعلقه النفس بل لا ادراكها ما فان جسل يكون مستعدا عن الماء في الذات ولا نص بالفعل حتى هذا فلنا

المدعى اسباب جوهر مفارق مدبر وفعله ايجاد الكائن او ادراكا ويجوز ان يكون الصادر اولا مستعدا في فعله الايجاد

دون الادراك فان اشترط في النفس حاجة الاصباح الى الماء في الادراك فقط كان بدنا او جهتا جسما

كان بدنا العقل والنفس فلا نم المطلوب

الثالث ان الى ما لو صح الاحتجاج على ثبوت العقول انه

يجب ان يكون كلا ملائكة ارادة تكون المطلوب محسوسا او معقولا ولا يجوز ان المطلوب المحسوس اما ان يكون الحدث

او الدفع وحدث الملائكة شهوة ودفع المنافر بعضب وتحاملي الملك بحال الاثار بسبب متشابه لا احوال الاستقرار

من حاله غير ملائمة الى حالة ملائمة فيعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام

الخير كما يكون لفظ كلك بعضه محبة صورة في العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد بعلة ذاته او بعلة صفاته او بعلة شيء

احدها والاول لا يكون تعلق بالمعشوق والثاني لا يكون الا بالملائكة لان الذات او الصفة اما ان تنال

في الحال فيلزم انقطاع الحركة لانتفاء طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا تنال اصلا فلا بد من الياس

عن حصول ما يبتغيه ويلزم الانقطاع او دوام طلب الكمال على ان نيل الصفة محال لانتفاء زوالها عن محلها فيعين الثالث

وهو ان يكون الطلب لتعلقه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شيئا مستمرا والا يلزم الانقطاع لو طلب الحاصل بل شيئا

غير مستمر اي شيئا بعد شيء بحسب تعيينه وتحصيل اخره وعند ان يحصل بعد افراد الاول فنادرا والا يلزم الانقطاع

فيجب ان المطلوب حصول شيئا بعد غير مساهمة يحصل على التدريج في اوقات غير مساهمة لئلا يلزم انقطاع الحركة

فيكون المعشوق موجودا مقتضيا لكل غير مساهمة يحرك الفلك فيحرك بحركته ويوقع الملكية من العقول الى العقل

ويحصل كل ملك صبح بسبب المعشوق الذي هو العقل على كل الوجوه ولم يزل في زوال وضع ويحصل اخر ضرورة شيء ويحصل

اخر ويحصل كل منها بعد الافراد والملك يصل منه الفيض بواسطة بالمشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب

فلا لان يحصل الحركات فيعين ان يكون مثلا وبين ذلك بعد العقول وبين اعراض عليه اما لانه وجوب حركة السماء دائما

لانقطاعها فلا لان طلب المحسوس لا يكون الا للحدث او الدفع ثم لا يجوز ان يكون المعشوق والتشبه به او عبر ذلك ولا لانه كمالا

التشبه والتخصيص على الافلاك ولا يلزم مشابهة جزئياتها الحسية تشابها حوالها ولا لانه اذ يلزم من عدم نيل ذات المعشوق

او حالة حصول الياس والاحتجاب نيله انقطاع الطلب لا يجوز ان يكون المعشوق او حالة اخرى فان تحفظ نوعه

معاد الافراد كما ذكر من التشبه ولا لان المعشوق الموصوف بصفات كل غير مساهمة هو العقل واما يلزم ذلك

لو كان على الاجتماع دون التعاقب بعض من وان لم يكن دفعة يكن لا يتم المطلوب الا بدفع الكل

ذلك لم

الا يلزم

الثالث في الاشارة الى احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها غنية بمعنى انها ليست اولى من ذلك وانما في
حاجة الى الغير فالعلم عبارة عن كمون ولا تتعلق بالاعضاء الافلاك الكلية في السعة بل يجوز ان تكون الفلك المحيط بالكل وفلك
الثوابت افلاك اخرى وان تكون كل من الثوابت فلكا ولو سلم يجوز ان تكون الكل من الافلاك الكرية على نهج موسى
موجودة لا تعلم كنهه الا الله بوجه وانما يقتضي ان تكون الافلاك تسعة لان الاول مصدر فلك ونفس وعقل
وتكذا الى الاخر فتكون العقول العشرة تسعة مع الاول المصدر نفس والعناصر التي هو عقل الفلك الاخير مدبر
امر عالم العناصر بحيث لا استعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تحدد وضياع الفلك والمراد بتدبير العقول
السائرة والماضية الكلية لان التصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق ان كل حادث مسبوق
بمادة على ما فيها كالصور والاعراض وتعلق بها كالنفوس والعقول منزهة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع
منحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بالمادة وما يتقوم بها من الهيئات ومنها ان كلا منها
حاصلة بالعقل لان خروج الشيء من القوة الى العقل لا يكون الا بالمادة حادث مسبوق وايجاد الموجودات
من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذاتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها
المجردة وهو معنى العقل اذ لا تصور في العقل الى كنفس حصول الخارج المثال المطابق واما لغيرها فلانها
تعرف ذلك بمجرد الامكان ان تعقل مع غنى عن الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاونة وكل ما
يمكن ان يعقل مع غنى عن صح ان يعاد من غير ان يتوقف صحة المعارة على حصولها في صدور العاقل لان ذلك مما خر
عن صحة المعارة ضرورة عدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المعارة عليه لزم الدور فاذن صحة معارة المجرد
وسائر الكليات بانه عند حصول المجرد في الاعيان فيستحيل تعقلها اذ لا معنى سوى معارتها للمجرد وحصولها
عقل وكل ما يصح للمعقول المجرد فهو حاصل له بالفعل لا من فيكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير بانها
منزهة عن الفروع على مبدأ فلسفة غير مسلمة عند المتكلم فلا حاجة الى السند وانها مبادي بعض من احوال العقول
انها مبادي لكل لان النفوس الفلكية بعض ان الموجود الفلكي الجرمي الذي هو عقل لا يتحرك بالتناسخ والانتقال
له تعلق بالجسم بالتحريك الصرف فيه فلم يكن عقلا بل يتحرك الاضافة على النفس المحركة بصورة الى الاسماوي وتعولها
منه وكل النفس وما يرتبها ما يراعي مساس على سبيل الوساطة دون التبعية لامتناع صدور عن المتناهي لما
متعلق بالاجسام فالم يكن مستمدا من مبدأ عقلي غير مساس النفس ومنها ان الاخر من العقول وهو المسمى بالعقل
الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها وتحرك جهاتها من النفس الى العقل في تعقلاتها وتستند الى النفوس
فيها الصور العقلية كالمرآة فانها واجدة بها صورة تحصل فيها فاذا الاعراض بها عنها ان ذلك العقل
وربما يحصل فيها غير تلك الصور على حسب ما تحاذي بها فكذا النفس اذا اعرضت بها عن جانب القدس الى جانب
الحس والى شيء اخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس كيف لا يكون من العقول
اذ لا يجوز ان يكون هو الواحد لان النفوس لا تكون زائلة عن الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام
واجزائها واحوالها لانها انما تعقل المشاركة الوضع فلا يؤثر فيها الا وضع له ولا من النفوس لان الكلام
في مبدأ العقول الذي يستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا يتبين ان المبدأ القريب

الكلية

كلية الاجسام لا يجوز ان يكون غير الواحد ولا الجسم ولا الاجزاء واحواله ولا النفس لانها من حيث
هي نفس انما تعقل بواسطة تتكثر بتكثر المعقول ولا تخفى ضعف بعض المقدمات واحتمالها على الوجه
الصانع موجدا لا يصدر عنه الا الواحد
لما قال ان الاشياء الى الموجود وكيفيته
تصدر النفس والاجسام عن العقول وقد سبق ان الاول ما يصدر عن الواحد يجب ان يكون عقلا ولا يتكثر
ان له وجودا وامكانا في نفسه وهو ماهية وعلما بذاته ومبدأ فعل صدر عنه باعتبار وجوده عقل
وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلكا استعداد الاشرف الى الاشرف وتكذا من العقل الثاني
عقل ونفس وفلك الى اخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم يتدبر عالم العناصر الى العقل الاخير بصورته
الاوضاع والحركات وعقل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده
وباعتبار علمه بوجود وجوده لعلمه علمه وباعتبار علمه بعلة نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي جعلوا ما ذكر نفاعا صدور الكثير عن الواحد على ان الاحتمال الراجح في تكثرهم من
عن حيث انه واجب الوجود ولا امكان وكون ذلك علة معلولا بل اعتبارات وحيثيات يختلف بها احوال
العقل الموجود على ما قال في السماء ثم لا يمتنع ان يكون عن شيء واحد ذات وجه فلم يمتنع كيف
اضافة ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ وجودها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم منه واحد ثم ذلك
الواحد يلزم منه كلي وحال او صورة او معقول او يكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه ثلاثة وهكذا كيف
ذلك الواحد شيء فيتبع من مثال كيف كلما يلزم وانتهى ثم ان يكون مثل ذلك الكثير في العلة الامكان
وجود الكثير معا في المعلولات الاول من العقول ليس متعددة الانواع حتى يلزم اتحاد ذاتها بان يصدر
من كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان يكون سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ السفلي العناصر وما يعرض
لها من الصور والاعراض بحسب ما له من الكمالات وما يحصل للمراد من الاستعدادات بخلاف الواحد حالي
منه تمت حسنات واستعدادات واما السلوب والاضافات فما يعقل بعد ثبوت العقل فلو عقل ثبوت
العقل بها كان دورا ولم يعلم ان العقول ليست فوق النفس وان الاجسام كل عقل يحصر ما
الفلك او الارض فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت معقولا كيف لو عقلا واحدا باعتبار
وحسبات غير محصورة وقد ذكر بعض اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت
امورا اعتبارية لا يحقق لها في الاعيان لم يصلح جزءا من العلة الموجبة وان كانت وجودية متحققة فيلزم
عن الواجب او عن الواجب العقل لزم كون الواحد مصدرا للاكثر من الواحد وكذا لو جعلنا جهات
كيف العقل بعلة الوجوب ويجب التكاثر يلزم على ما ذكر ان عن كل عقل فلك ونفس وعقل ان الاسماوي
فلا يحصر العقول في عدد فصلا عن النفس الثالث ان حديث استناد الاشرف الى الاشرف
حكاية لا يليق بالعلوم الشرعية الرابع ان استناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني
باعتبار امكانه
وان الكثير عن الواحد وكذا استناد الصور والاعراض العنصرية
الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الجسمانيات العنصرية وتراعيها كافية في صدور الكثير

عن الواحد كما اشار اليه الى الواحد باعتبار ما له من السلوب والاضافات الساذجة اذا كانت العقول
مختلفة بالنوع حتى كان الآخر ما يتميز عنه بشيء العقول والافلاك بان الاصدر عنه فلك وعقل
ونفس فارقة حاصلة بذاته ان الاصدر عن العقل الاول الاعقل ثاني وعن الثاني الاعقل ثالث
وبكذا حتى يكون صدور الفلك الثامن بعد صدور الفلك التاسع وهو الاصطلاح المحكوم باذ صدر عن
الاول فلك وعقل ونفس وبان العقل حتى على عدد الاول وبالاول الفلك الاعظم وفلك
البروج وفلك الاطلس وان يكون كل من الواحد على فلك هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام
مبتنيا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال
والاولوية لا يجدي نفعا في المطالب العقلية

المبحث الثالث جعل بعد من مباحث
العقول يشير الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم
الكواكب من لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتدبير والعاملون من الفلاسفة بالجن والشياطين
زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس
البشرية بابدانها وان الشياطين هي القوى المحركة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العاقلة
وصرفها عن جانب القدس والانقياد الكلي الى العقل الى اتباع الشهوات والادبار بحسبه والوسوسة
ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة معها ان كانت خيرة
مطيعة للدواعي العقلية فهي الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والفساد معينة على الضلالة
والانهماك في الشهوات فهي الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد
عليه اجماع الاشراق ونطق به كلام الله وكلام الانبياء وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء
وارباب المكاشفات في اولها فلا حاجة لنفيها الى الاستدلال الى اثباتها بالادلة العقلية

وزعموا ان لكل فلك روحا شريفا اشار اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل
فلك روحا كلنا بدين وتشعب فيه ازواج كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روحا من
اشرف من جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والنور وبالعلم وشعب منه ازواج كثيرة مثلا لكرسي
العرش والحركة كما ان النفس الناطقة بدنا مرتبة من الانسان والهاوي لجسده وحواسه وقواه
بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله ويرى الملائكة
حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وبكذا سائر الافلاك واسنوا لكل درجة روحا
يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة ولذا لكل من الايام والساعات والسحاب والجبال
والمعادن والحيوانات وانواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من
ملك الارزاق وملك الجبال وملك السحاب وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة
فكما يجب لكل من الابدان البشرية نفس بدنية فقد اسنوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف

روحا بدنيا يسمى بالطباع التام لذلك النوع كحفظه عن الافات والعاهات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس
الانسانية في الشخص وقد دل الاخبار الصحاح على كثرتهم حتى ان الصراط اعلم السماء وحق بها ان ما فيها
فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وعند ظاهر الكتاب والسنة وسوق الكلام
سلامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرون على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم والعمل على الافعال
الشاقة شأنها الطاعات ومسكنها السماوات بعثهم رسلا الى الانبياء والامناء على وحيه يسبحون الليل والنهار
لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية يتشكل باشكال مختلفة
ويظهر منها افعال مختلفة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنها الفساد والتعرض
والغواية مذكورة شأن الجن والذرات والشياطين وافعالهم وما اشبه ذلك على ما قال تعالى حكاية عن الشياطين
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم فعلى هذا يكون الانواع العلوية
من اصناف العناصر الاربعة الا ان الغالب على السكان عنصر النار وعلى الارض عنصر الهواء وذلك ان اصناف
العناصر فلا يكون على الصورة من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون المخلوق مائلا
الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار الا ترى ولا يعارض الا
بالاحياء او بان يكون حيوانا متعارفا بالاحياء وليس لغلبة الغلبة حد معين بل يختلف الى مراتب بحسب انواع المخلوقات
التي تسكن هذا العنصر وتكون الهواء والنار في غاية اللطافة والسعة كانت الملائكة والجن والشياطين يمكن دخولهم
المنافذ والمضايق حتى الجواف الانسان والابدان الناس وغيرهم من الحيوانات والملائكة كسر اما تعاون
الارضية والمائية حلاسة وعواشي صورة في ابدان الناس وغيرهم من الحيوانات والملائكة كسر اما تعاون
الانسان على اعمال معجزة منها صورة الغلبة على نبات الارض والطيران في الهواء والمشي على الماء وحفظ خصوصا
الضعيفين عن كسر من الافات واما الجن والشياطين فمن الكهنة بعض الناس ومعاونتهم على السحر والطلسمات والبرجاء
وما شاكل ذلك ولا يمنع ان يكون اشارة الى دفع اشكالات على الحديث وهي ان
الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما مجردة عن العناصر يمكن ان يكون مرئية لكل سليم الحس كسائر الكائنات والا
لجاز ان يكون بحضرتنا اجسام شاهدة واحوال فاعلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما
هو شأن العلوم الفائضة وان كانت غلبة اللطف بحيث لا يحصل رؤية المجرد يلزم ان لا نزول اصلا وان يكون
ابدانهم وشكل تركيبهم ما هي سبب والاسباب لها وامر مشاهد بعض الاشياء ولا ولها ارباب ومكاملهم
ومن معاينهم رياحا كحو ملاح هبوب الرياح العاصفة والدفوف في المنافذ الصعبة وايضا لو كانوا من المركبات
المراجية لكانت لهم صور موعدة وامزجة مخصوصة بعض اشكالا مخصوصة كما في سائر المجردات فلا يتصور
التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد المركبات الى العناصر
المجاز فظاهر لجواز ان يخلق ربهم في بعض الاجسام وبعض الاحوال دون البعض وان البعض ان يحيط بالبدن ولا يراه
تركيبهم وبدل اشكالهم واما على الاثبات فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض
الاجسام دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهر واجسادا من اجسام كثيفة من بخار الغشاء
والكلمات فيصير والا ان يكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم الموعدة بحيث يبقى حفظ تركيبهم عن الاختلال

وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف بلادهم وطباعهم والاحوال التي يكون فيهم من الظلمة والدكاء ما يعرفون به جهات هبوب
الرياح او سائر اسباب كلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم ضرر ولا يخفى ان
يجوز ان يكون لطافتهم بحسب السنة دون ارقة العوام فلا يلزم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة
والظهور في سائر واحد من صور مختلفة بالصغر والكبر وكذلك [illegible] يسلم ان ما ذهب اليه
بعض الحكماء من ان الكلي انتسب الى العدم ما من ان يكون عالم الحس المحسوس والمعقول واسطة بين عالم المثل
لمثل كحوة المجردات ولا في مخالطة الاجسام وجه الظاهر وجود المجردات ولا اجسام ولا امر اصح
الكرات والسكنات ولا وضاع والسماء والطعوم والروائح فيما اقام بلا معلول لا في جانب ومثل يظهر
للحس بصورة مظهر كالمرآة او الخيال او ذي الجسم المثالية والحس فيما يكون هو عالم المثل فصحيح غير مساعد بحدوث الهيولى
الحس في دوام حركة الافلاك المتمادية وحصول عناصر ومركباتها بارجاء الافلاك واشراقات العالم العلوي
وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما معلقا بالعالم الكلي لا متناهي محاذيه ولا يحصى عدده ومن
حكمه ملك البدن قابلها وحاضرها وما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق ومن
هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والعفاريت تكونا من قبل الهيولى او السوس الباطن المتاخم الظاهر
فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحس والقبح والنظافة والكثافة وغيرها ولا يجب استعداد القابل
والفاعل وعليه سوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان
له جميع الحواس الظاهرة والباطنة ويلتذ ويتألم بالالذات والالام بجسمانية وانما يكون بين الصور المعلقة
نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات
فان جميع ما يرى في المنام ويحكى في اليقظة بل ما يشاهده الانسان عند الموت وعند غلبة الخوف من الصور المقدارية
التي لا يحقق لها من عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا اكثر من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء
انه مع اقامته ببلده كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض هذا ان السبب او خروج
من تحت مشدود بالابواب والاقفال وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان
قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي بعده بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد
من تلك الصور الجزئية ليس عدما صرفا ولا من عالم الاذهان وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات
مقدار ولا من هذا العالم لاستحالة اجتماع الاضداد ارسام الكبر في الصغر والثاني الدعوى عالم البرزخ
وانه كما سبق لم يثبت الا المحسوس من كلي والمنطق
الكاشف في الالهيات اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه
وما لا يجوز افعاله وتفاصيل اسمائه فلذا جعل المقصد الاول منها على بدء

الاول

اراد على وجود الواجب وعلى تحقق ان ذاته مثل مخالف سائر الذوات المحسوسة اثبات الواجب عند
الحكماء انه تابع في وجوده وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من علة ما سرح
وجوده وينتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب
وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل حادث فله محدث
فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب فهو الواجب
المراد بالواجب فكلام الحكماء مقصور على اثبات وجود الممكن وتوابعه فلا موجد وكلام اهل الدور والتسلسل
والمتكلمين لا يلزم بطلان القدم في الممكنات كان اثبات العدم اثبات الواجب ولا يرد عليهم ما جوز
الكلي ومن تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما الاول فظاهر في مسلم حدوث
العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات في ان العلل الموجبة الى لا بد من وجودها مع وجود
المعلول وهم يعتقدون انه ممكن لا يستند الى علة في وجود الواجب بحيث لا يتوقف على اصناع السرمد
بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل
والا يعني فلو واجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب واصناع
العدم الاول بعد تمام بطلان الترجيح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير موجدا له ويلزم
اخرى من غير ان يكون ذلك الموجود والعدم لذاته ولا لغيره بل لمجرد بلا مانع ومنهم من يوهم صحة
الاستدلال بحيث لا يتوقف الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الوجود واجب
واجب لكانت سائرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات بذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن
لذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن اخر الى ما لا يتناهى وهو معنى التسلسل وان اريد
مجموع الممكنات من حيث هي فلا يلزم بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها بل خارجا عنها
وذلك اخذ ابطال التسلسل وهذا الظاهر ان الوجه الثاني مستدل على ابطال التسلسل وتقريره
ان مجموع الممكنات اعني الماخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة
فاعل مستقل ان يستتم لجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون منها وهو ظاهر
والا يلزم جزء منه والا لزم تواردا العلل المستقلة على معلول واحد وهو محال لزوم كون الى علة المنفصلة
والمعلولة لان المستقل بعلة الكل بحيث لا يكون علة الكل جزء منه او لو وقع شيء من الاجزاء بعلة
اخرى بطل الاستقلال ولا يقال الا جزاء منه انما الاول فلانه يلزم كونه علة المنفصلة والمعلولة

على ما مر واما ثانيا فلان معلول الجزء اخر لان المعلول لكل جزء فرض فهو ممكن يستند
الى ممكن اخر فلا يكون مستقلا بالعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بعلية
ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تاثيرا واعلى اجتماعا فلا يصح ان يكون
مؤثرا جزء الذاتي ويمكن كون المستقل بعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات
يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة لبطلان السبق وقد سبق الكلام
معترضا او معترضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة والوجه الثاني مجموع الممكنات
ممكن وكل ممكن فله علة تجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد فلو كان العلة الى هنا
تجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضها من جملتها لان كل بعض يفرض
فله علة فيتصور انتهائها الى مجموع وجوب الوجود بالنظر الى مجموع وجوده ويمكن ان يكون خارجا
عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضها منه اي
من الواجب يجب بعض العلية ويجب الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود من اشياع
العدم كان هذا معترضا اخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل غنى عنه بالنظر
الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك لاحتياجه رجوع هذا الى معنى ادلة ابطال السبق
وورود ما ذكر فيه ثانيا ما بعد المعلول الخاص لا الى ما ذكر الى تجب وجود المجموع ويمكن عدم الوجه
الوجه الثالث ان العلة التامة للحادث لو لم تكن واجبا ومستقلا عليه لتم الحال ان لها لو كانت ممكنة
بتمامها فلا يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تمام العلة الخارجة ايضا
وقد فرضناها تامة هف وان كان لا يكون لها علة من خارج وح اما ان لا يمكن وجودها قبل ذلك
الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان
المعين من غير مرجح وقد يكسر ايضا ولا يلزم ان الكسوف ان يتعلق بوجود العلة فلا يلزم على
تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان يتعلق بالامتناع والامكان فلا يلزم على تقدير الامتناع
لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق ذلك في دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازل
لامكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مستدرك لا لزوم كونه في العلة التامة المستقلة على الواجب وكذا
في العلة التامة التي يكون نفس الواجب بالنظر الى وجود الحادث
وقد سبق الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وبها شرائط وجوه اقامته والى كونه من
المشهورات التي لم يكلف فيها احد من يعتد به بذلك الجهود في اثبات ما هو معلوم المطالب

العالم

العالم بان ذلك ان لا يستلزم احد من وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات
المعدنية والنباتية والحيوانية ومن اختلاف صفات لها واحوال وقد جرى الاستدلال بذواتها
وصفاتها الامكانية وهو يدل على وجود صانع قديم قادر حكيم تعالى الله عن الشريك من الشائعة فيما بين
الجمهور بلا واسطة اتباعا في الكبرى بما ورد من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض
والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون
وكقوله تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك
والكواكب وحركاتها واوضاعها واحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرائب
امتزاجاتها واثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنبات والحيوانات سيما الانسان وما
هو في بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكره علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن
الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به العقل وان قابل الحيوانات والنباتات بالاستدلال
بالوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع
جمادا او حاصلا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم
بالبديهة والتجربة ان هذا لا يكون الا غنيا مطلقا لا يفتقر الى شيء ولا يتغير بتوالي الاوقات بل
يكون وجوده لذاته فيكون الدال على استغنائه بها كبرى ما يعرف بالظن بحيث يفضي
الى الشعور الثاني ومن العقل مساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب تعالى فذاك وان
كان ممكنا فالحالة اولى ان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بطلان
التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ولهذا صرح في كثير من المواضع بان ذلك الاثبات اما على تقدير
الثالث ان المقصود بالاستدلال هنا الاستدلال به من لم يعترف بوجود صانع
يجري منه المبدأ والمرجع وله الامر والنهي وكونه ملجأ الكل عند الملجأ الرجاء عن المحلوقات مذكور
في بعض المواضع والبرهان كقوله تعالى قل ارايتكم ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون ان كنتم صادقين
اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها

ان الصانع

على انه مع تسليم الادلة المذكورة والوجوه الاقناعية مشهور معروف عند الجمهور من المصنفين ما سبق
وغيرهم ان ما على العطف او كحب الهدى اليه بالاستدلال الكلية على ما نقل عن الامام الرازي ان مثال
البعوضة يدل على البصر وآثار الاقدام على المسير افتضاء خلقت البروج وارض ذات فجاج يدل
على اللطيف الخبير وهاتين الدلالتين من وجود الصانع لا يعني ان الاجناس للعالم ولا معنى انه ليس
بموجود ولا معدوم على واسطة يعني انه مبدع لجميع المعاملات من الوجود والعدم والوجود
والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها ملزم تعالى موجود ولا
ولا واجب تعالى عن الجهة ولا اختصاص انه مبدع لكل بين المسلمين

المبحث الثالث

لا يخفى ان الواجب تعالى مخالف للممكنات الذات والخصوصية ذاتا واعتبارا وكل من الذات والخصوصية
فمثل الواجب ومثل ممكن اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم من اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية
فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم يشاركه ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات
اعني ما يصح ان يتصف به ويعبر به عن صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود
الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالخصوصية يشتركان من مطلق الوجود الذي يطلق عليهما وهو لازم خارج
غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة التقسيم الى الواجب والممكن ومن الحكم
بالمطلق مع الترديد في الخصوصية ومن قيام المعاملة لا يفيد الاشتراك مفهوم الذات
وصدقه على جميع الذوات يدل على ما مر الذوات وسائر الكل من الخصوصية فاذن ما ذهب اليه
بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تعالى مباينة لسائر الذوات وانما يمتاز بها هو الوجود
الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحقيقة والعلم التام والقدرة الكاملة وبالجملة خاصة
تسمى بالالهية اي الموجبة لصفة الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض
فان قيل فكيف يلزم المتكلمين التمسك على تمايز وجود الواجب والممكن بتركب الواجب قلنا لان
المتصف بالوجوب والمقصود بوجوده هو الله تعالى لسائر الماهيات والوجود زائد عليها

المبحث الرابع قد يحصل من مطالب هذا الباب

قوله المقصد الخامس في الالهيات اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه
وافعاله وايجابه فلذا جعل المقصد ستة فصول تشمل الاول منها على تقدير الادلة على وجود الواجب وتحقيق ذاته
مخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المراد وان كان
ممكنا فلا بد له من علة تهاتر ح وجود وينتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو
المطلوب عند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور
او يتسلسل وهو ح واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب صلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين منع على امتناع وجود الممكن
او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القدم اثباتا
للواجب ولا يرد عليهم ما حوى الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة
حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلة الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم
بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الوجود
موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا
يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير موجودا ثانيا ولعدم
لقوله من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر
الى ابطال الدور والتسلسل فقال كل جزء الاول لو لم يكن في الوجود لذاته واجب لكانت ماسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات
لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن لقوله لا الى نهاية وهو معنى
التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هو فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها بل خارجا عنها
فذلك احد ادلة التسلسل وهذا يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقديره ان مجموع الممكنات اعني
الماخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع لجميع شرائط
التاثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول
واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلة الان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من
الاجزاء معلولا لغيره بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلة علة ما هو واما ثانيا فلانه
معلول لجزء لقوله ان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن مستند الى ممكن لقوله فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل
جزء فرض كونه مستقلا بفاعليته فذلك المجموع فعلة اولى بذلك لكثرة اقدم واكثر تاثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء
لذلك فيتعين كون المستقل بفاعليته مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة
وانت خبير بان هذا اولى الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام في تقديره واعتراضه وجوابه فلا حاجة
الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فاعله بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الغير لا يجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض فرض
فاعلا يفتقر اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجموع وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب
وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعني الواجب بحيث يتعين للعلية وتحقق الوجوب
باسطه اليه ولما كان وجوب الوجود في حق امتناع العدم كان هذا تقدير آخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل
مستقل يمنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك والا فيفتقر الى بعض اذ ابطال التسلسل

وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اى يجب وجود المجموع ومنع عدم الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث
المقارنة لوفى آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدم عليها لو لم يكن واجبا او مستقلا عليه لزم المحال لانها
لو كانت ممكنة بما لها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا يكون تامة لاحتياج الحادث الى تمكن العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها
تامة خلف واما ان لا يكون لها علة من خارج وح اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتى الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلانتقاضه بالجملة المشتملة
على الواجب والدفع الدفع واما ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دايما ومع ممكن دايما ولا انقلاب
وانما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث وامكن معه على ان الظرف متعلق بالامتناع وقد سبق مثل ذلك قوله
المبحث الثالث قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وهنا نشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التى لم
يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا للجهود فى اثبات ما هو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد فى وجود عالم الا
جسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفى اختلاف صفات لها واحوال
وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فانه اربع طرق فى الشاهد
فمما من الجمهور واشير اليها فى اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم وكقوله تعالى خلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب
وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرائب مزاجاتها والآثار العلوية
والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروح ما ذكر
فى علم النفس ومنع الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى يشهد به الفطن وان فاعل العجائب
والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا
روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والفهم ان الصانع
لمثل هذا لا يكون الا جسما مطلقا يعتريه الكل شئ ولا يعتريه الشئ بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات
والاستكثار منها كثيرا ما يقوى الظن بحيث يفضى الى التعين الثانى ان ذهن العاقل يساق الى ان هذا الصانع لو كان
هو الواجب فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض لوازم
التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ولهذا صرح فى كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هى لقوم يعقلون الثالث
ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات بنية من لم يعترف بوجود صانع يكون هذا المبدأ واليه المنتهى وله الامر
والنهى وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور فى بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا فى الفلك
دعوا الله وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه ولقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى
غير ذلك يشعر على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم
اما بحسب الفطرة او بحسب التهدى اليه بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابى انه قال البعر يدل على البعير وآثار
الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير وقالت الملاحدة فى وجود الصانع

لا يعنى انه لا صانع للعالم ولا يعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة يعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم
والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال له وجود ولا واحد ولا واجب ساكتة
فى النفى وتلافقا فى انه مذهبان بين البطلان قوله المبحث الثالث الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات فى الذات
والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الآخر بخصوصية قبل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك
الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى ايضا يشارك ذاته ذات الممكنات يعنى انه مفهوم الذات
اعنى ما يقوم به ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما
اختلافهما بالحقيقة يشتركان فى مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجى غير مقوم فالادلة المذكورة فى اشتراك الوجود من صحة
التقسيم الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد فى الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا يفيد الا اشتراك مفهوم الذات و
صدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها فى الحقيقة فلا ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذلك الواجب
عاقل سائر الذوات وانما يمتازان باحوال اربعة هى الوجود الواجبى الذى قد يعبر عنه بالوجوب والحق والعلم التام والعدل
الكامل او بحال خامسة تسمى بالالهية هى الوجه لهذه الاربع مشكلا بالوجه المذكور غلط من باب تشبيه العارض بالمعروض
فان قيل فكيف يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى
للوجود هو الماهية لا الخصوصيات والماهيات والوجود زائد عليها قوله المبحث الرابع قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع
ازلى وابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ابدا وازلا و
بعض المتكلمين لما اقتصروا فى البيان على ان هذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا
فقيل الاول بانه لو كان حادثا لكان الحدوث مسبوقا بالعدم وبانا سنقيم الدلالة على ان المؤثر فى وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة
والثانى بان العدم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان القاصد بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم
وقد سبق بيان ذلك قوله الفصل الثانى التنزيهات اى سلب الاطلاق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول فى نفى الكثرة
عنه بحسب الاجزاء بان تتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود جزئيين او اكثر والمستدل على نفى التركيب
بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذى هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا فى وجوده و
ان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وينبطل او لا فيحتاج الواجب
الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزءين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما
حقيقة واحدة كالجزء الموضوع بحسب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين
لكان منهما ما يزيد لامتياز الاشتراك بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من
الواجبين بما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك معنى
وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك فى العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب
نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة
متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب اذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا فى الماهية والماهية مع الخصوص
مركبة قطعا فان قيل لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها يكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات
وهو ينافى التعدد الموضوع لو الواجب صفة لا يكون بدون تلك الخصوصية او امر منفصل فيلزم الاحتياج وهو المنافى لوجوب
الوجود وهذا يصلح ان يكون دليلا مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او لازما

بها او بلازمها فلا تعدد وان كان متعللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في ذاته تعالى الى
امر منفصل فلذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهو ممتنع
وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو ممتنع لان
كل موجود متعين او جواز التعين دون الوجوب وهو منافي كون الوجوب دائما بل يستلزم كون الواجب ممكنا صح
تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم عدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول لوجود والوجوب مع محال لفرض كون الوجوب الذاتي بالفرض جعل التعين زائدا وان كان
التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير منفك فلا
يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لامتناع احتياجه في
الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر قوله الوجه الرابع مشروع في طرق المتكلمين فيها انه لو وجد
الهان وصفان لامحالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة
جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدوران قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاد
وتكرر في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الالهية والمقدور
امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لاقتضاء بجواز ان لا يقع مثل هذا المقدور
للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما للزوم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم تجزيهما ولان المانع من وقوعه باحدهما
ليس الا وقوعه بالاخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه
الخامس انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يمكن الاخر من ارادة ضده او لا
وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع
مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة واما مع الفرض ولاستلزامه ارتفاع الضدين
الفرض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الاخر حيث لم يقع تقدير على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة
الضد والمقدمات كلها بينة سوى منع قادرية ما منع وتقال لا سلم ان محال احدهما للاخر وارادة ضده ارادة عكسه حتى يكون
عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط كون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز الاخر و
الجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه
في ان واحد في حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فيعين لئلا يلزم المحال انما هو من
وجود الالهين فان فعل كل منهما عالم بوجه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر
قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نقض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجه المصالح فان فعل ما ذكرتم لازم
في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم
القدرة بناء على سعة القدرة ليس عجزا مثل كما لا القدرة بخلاف عدم القدرة بناء على هذا الفرض طريق القدرة عليه فانه عجز معجز
الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم
السكون فمعنى انه لو تعددا لالهة لم يسكن السماء والارض لان سكونهما اما لمجموع القدرتين او لكل منهما او باحدهما والكل
باطل اما الاول فلان من شأن الالهية كمال القدرة واما الاخران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فترى

انه لو تعدد الآلهة لكان بينهما التنازع والتغالب وهو صنع كل من صنع الاخر كما يلزم التعادي فلم يحصل من اجزاء العالم هذا الا
نظام الذي باعتبار صار الكل بمنزلة شخص واحد ويحصل الانتظام الذي به تعاقب الانواع وترتب الاثار الوجه السادس لو وجد آلهان
فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم تفاسد الصانع اعني عجز احدهما او عجزهما مع الترجيح بلا مرجح الوجه السابع
لو تعدد الآلهة فيما به التمانع لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فيرتفع الاثنينية فيلزم
جواز وحدة الاثنين وهو مرجح الوجه الثامن ان الواحد كان ولا دليل على انه موجب نفسه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود
بنصف اليوم غير الذي كان بالامس وكذلك كان قبل كان الله تعالى في الازل ولا دليل ح اجيب بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم
عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو
باطل لانه لا يلزم افتقاره الى الموثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي موثرا مانيا ولا يخ ضعفه بل ضعف هذا الاخذ
الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد والا لزم باطل لما سبق من الدلالة على نفي كل ما دخل تحت الوجود
وتكرر سبق ضعف الوجه العاشر ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا تتوقف على الوحدانية بهذا التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء
على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من
ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يثبت اثبات البعثة والرسالة اليس شيء لان غايته
استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفة موقوفها ضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم به قوله
خاتمة صحيفة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق
العبادة ودوام ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ومعنى الدوام معنى عدم المسبوقية بالعدم واما معنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية
ووجوب الوجود وهي اما تقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا يجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما تقولون بخلق العباد
لافعالهم دون الاعراض والاجسام ثم تقولهم بدء شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله
تعالى وان كان ما قدر ومكنه خطب صعب واصعب منه قول العلامة بقدم العقول والجواهر والنفوس وبعض الاجسام وبنفي قدم
عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما سالمون في نفي تعدد القدماء او
اهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب المستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فهم الثنوية القائلون
بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن هل قديم او حادث من يزدان وشبههم انه
لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من علت خيرا
وبالشر من علت شرا ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير المطلق
عليه شرا وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشر او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل اتفاقيا ضرورة المانع من الحكم
والمصالح الخفية كما زعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقرانه ومكنه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك
ولا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فمن اعتقد وا كونها مؤثرة في
عالم العناصر مدبرة لامره قديمة بالزمان لتفاوت العباد وعدد الله تعالى مرة ايام اليه واما الاصنام فلا ضابط في ان العاقل لا يعتقد فيها
شيئا من ذلك قال الامام فلم في ذلك تاويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم ويعنى باصلاح حالهم على ما سبق انها
صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فرتبوا الكلام فيها على ما سبق في كل الكواكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات المؤثرة
الاثار لا يوجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعلوا في ذلك الوقت طلسما مطلوبا خاص يعلمونه ورجعوا اليه عند طلبه
الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا مثلها في تحسينها وتزيينها وعبدوها

ويرد ان عليه يجب نفيه وان دليل
على وجوده في الازل وسبقه على الازل لا الازلية

كذلك اجاب انه لما مات فيهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا منها لا بما صورة وعطفوا تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود
القائلون بان عزير بن الله لما احياه الله بعد موته وكان نزل التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث
ولد بلا اب وورد في الانجيل وكرر بما يلفظ الاب والابن والجواب انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكون البداء
والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى صاحب الحق بالكلية كابن السبيل وقصد التشريف والكرامة ولهذا نقل ولا يحمل مثل ذلك في حق
الام ايضا حيث قال اني صاعد الى ربي وربكم والهي والهكم وما يحمل فيه الشركة في الالوهية ما يعقلا وشرعا وفي استحقاق
العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون قوله المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم
مركب من اجزاء عقلية على الحس والفصل ووجوده اي الهيولى والصورة او الجواهر الفرد ومتداركة اي الاعراض وكل
مركب محتاج الى جزء ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقوم به اذ لا معنى لكونه قائما بالجوهر لان
معنى الجوهر مما يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس
كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله
الجسم والجهة اسم لمنتهى ما يخرج اليه الاشارة ومقصد المتوكل فلا يكونان الا للجسم الجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا
القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك اخر في نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما تركب منه الشيء والعرض لما يحل بقائم وان
كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق
الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة فقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري
اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي نزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن
ههنا لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجه الاول ان كل جسم حادث لما سبق من ان كل جسم
متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم
اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما ولما ان لا يتصف بشيء فيلزم امتناع بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث
يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك المخصص ويلزم
الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر في تناهي الابعاد فيكون ممكنا لان الكل عبارة عن
ما احاط النهاية بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض فمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص
فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يصف بها الذات
واضدادها صفات نقص منزه عنها الذات كخلاف الاضداد الموارد على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي الحيز
والجهة وجه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع التحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث
ما سوى الواجب وصفاته ثم انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان
المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان
الواجب هو الممكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في
جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بالاشياء كالفاذورات وانما ان يكون في البعض دون البعض
فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح قوله واما الحالتون اجزاء الجسم مجرى الوجود مخالف للعرف واللغة
ولما استمر من الاصطلاحات كمن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه ومعنى الذات والحقيقة اصطلاح شيخ فيما بين الحكماء
فمن هنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب في كلام ابن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر ومع هذا

فلا يمنع ان يحمل على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلابهامه بالجهة
من كونه جسما بالمعنى المشهور وما عليه النصارى من انه جوهر واحد له اقانيم على كسبني واما القائلون بتحيز المتحيز والحيز والجهة فقد
تواتر منهم على قضايا وهيه كاذبة يستدل بها لكوامرات واحاديث تشعر بها اما الاول كقولهم كل موجود اما جسم او حال في جسم
والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فيعين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال في المتحيز ومعين كونه
متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم او منفصل عنه وايا ما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم
فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف
وليس تركبها عن الشيء وبعضه او الباقي بعضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس
بجسم ولا جسماني وكذا باقي القسمان المذكوران والجزم بالانحصار في القسمين اما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية
على الفساد والكارة او على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثالث فكقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم
الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب وبقي وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت بيدي والتمويلات
منظريات بعيدة باجسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقول عليه السلام للجارية الجرسا اين الله فاشارت الى السماء فانكر
عليها وحكم باسلامها وكقول عليه السلام ان الله ينزل الى السماء الدنيا الحديث ان الله خلق ادم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار
انه يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارض قطعيات
عقلية فتقطع بانها ليست على ظواهرها وتفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى اعتقادا وصيانة حريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف
على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او تاول تاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح
الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم على ما سيأتي اذ كان الدين الحق هي الحيز والجهة قابلا
الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى سوى ذلك من شعر ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق
كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحشر العباد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد
مع ان هذا انما صحت نفاة التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اخلاق الاذهان والاراء من التوجه الى العلو عند
الدعاء ورفع الايدي الى السماء واجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تنفر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة
كان الالتفات الى اطلاقاتهم والاقرب الى صلاحهم والالتفات بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات
مع سهات دفع على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من
جهة ان السماء قبلة الدعاء او منها موقع الخيرات والبركات ومهبط الانوار ونزول الامطار قوله مسئلة الثالث الواجب
ليس بجسم ظاهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصوت واللون والطعم والرائحة واللذة
والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس والبعض
منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كالاته ابتهاجه بمدركاته لها فيصح بها
واعتذر فيه بانه ان اريد ان الحالة التي يسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم
فربما تحصل ولكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا اعلم ان بعض العلماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق
اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل وليس كذلك لان المماثلة انما يلزم لو كان
المعنى المشترك منه وبين غيره فيهما على السواء ولا يساوي بين ستة وستة غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وامتنع
من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الوجود عليه واما الامتناع عن اطلاق الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها الحاجة

يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة كان يقول ان الله تعالى ما منه لا نعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد
في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين عنه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او حضور ان له اسما لا يعلمه غيره فان ما
قد يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ايضا لما سئل عن الله تعالى ما هو فلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن
الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخالق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما منه فهو متعال
عن المثال والحس قوله البحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا حل فيه واما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين
ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر
اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات
والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا وان كان من خواص الاجسام وينتهي الى
الانقسام وعاد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم
المحل يلزم وجوب الواجب او لا بان يكون واجبا واما مع جواز وجه يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى
المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرر الامام ثم اعترض بان على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان
يوجب ذاته ذلك المحل والحال المحلول او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند الموثر لا يوجب احتياجه
اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم للعرض بل في الجزء المعين مع عدم
احتياجه في ذاته اليه وقد تقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه والا فهو من الغني
بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء وبالذات
لا يستلزم الاحتياج بالذات فيلزم امكانه وقدم المحل جواز ان يكون كل من الغني والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب
بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات
وقد تقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج
فلا ينافي الحلول سيما ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مكملا بالغير
وهو باطل وفاقا ثم انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول بحسب العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر
واما صفات الباري فالعلماء لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها
بمعنى اختصاص الباعث بحيث انه لو حل في جسم على ما زعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء
وكلاهما باطلان بالضرورة والاعتراف ثم لو حل في جسم والاجسام متماثلة لزم كونها من جواهر الفرق المتفق الحقيقة على ما هو الحق
حلوله في اخر الاجسام وارد لها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل العرض وهو باطل بالاتفاق قوله والقول بالحلول يعني كما
قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتجاج
التي تذهب اليها اوهام الخالفين في هذا الاصل ما تقدم حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون
منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم
والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون اتحادا قديما ويعنون بالجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة اجزاء او ميل الى ان راجع الصفات نفس الذات وانقسامها على العلم والحيوة وغيرهما
القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة هي اقنوم العلم
الحادث بحسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كاشراق الشمس من كوة

على صورة بلور عند النورية وبطريق الانقلاب لجالوت ما بحت صار لاهوتا المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت
كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل ركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد دخل الجسد وصيرته
هياكل العادلة وقد يفارقه ويحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة
القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كيف وقد ورد في وجه الكلي وكبعض الجن والشياطين في صورة الانسان فلا يبعد
ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك هم اولاد المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية
والعملية فلما كان بعضهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن
في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار في الجمر بحيث لا يتميز
ولا يفارقه وحينئذ يقول انا انا هو وح يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين
غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله
وفني في الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود
الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد والى يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت
سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وح ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارات عن بيان تلك الحال
وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل المعنى نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء في العيان
دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات
التي هي امور خيالية والسراب اذا الكثرة في الحقيقة واحد يتكثر على الظاهر لا بطريق الخالطة ويتكرر في الواطن لا بطريق الانقسام فلا
حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا الى بحث الوجود الى
بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد قوله المبحث الرابع الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد
العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن فكونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود
وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقات كونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فائز وكذا بالاحوال المعتبرة بعد ما لم يكن كالعالمية
المعبر عنها بعد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا اندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون
الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا ينفرون عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر
على خلقه بعد ان كان وفاعلا اعلما بانه موجود بعد الصورة سامعا لصوته آمرا له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم
بحدوث الارادة والكراهة لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بحدوث
العالمية بعد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم هي المسلمة ثم العينية
ثم التقدم ثم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بوجود ذلك حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة في
مسك المجوزين ولا يكون واردة في محل النزاع وقد يمسك بان الممتنع اتصاف الصفة بالواجب اما كونها صفة فهو القدم والحدوث
اما مع هذا القدم اعني كونه غير مسبوق بالقدم وهو عدمي لا يصلح جزء للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون الممتنع ما فيه الصفة
القديمة الحالة لا ما فيه الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متغايرين متشاركين في مفهوم الوصفية ولو سلم لجواز ان يكون القدم شرطا
او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم
ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم
يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب بالاتفاق على ان كل ما يتصف به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم لزم الخلو

من صفة الكمال نقص واما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال فذكر بان يتصف
واما بجميع كمال سابق فراق من غير رداءة ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات
الافلاك خالية عن كل فرد ويكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان العدم اجماعه
بل ضرورة والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب
على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل
فيكون ناقصا الخ وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال
من حال الى حال فالكبرى ممنوعة والمتنازع وان اريد تغير في الواجب او تاثر واستحالة عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
معلول الذات بطريق الاختيار وبطريق الايجاب بان يقتضي كمالية صلاحية للافراد مشروطا ابتداء بكل نقصا الاخر كحركات
الافلاك عند الحكماء الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما سبق
والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل فلو امتنع لاستحالة انقلاب الجواز وجواز الاتصاف
بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة
الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في
الازل على ان يكون قيدا للاتصاف فيلزم جواز ازلية الحادث ولا نسلم في ان الحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في
الازل لا ازلية جواز بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الحال وهذا كما قال ان ما علمه الآن لا يجاد العالم محقق في الازل بخلاف ما علمه
لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث لشرط الحدوث
والا فلا نسلم في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلو عن الحادث فيكون حادثا لما سبق
في حدوث العالم ويساعده الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لا يقال ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة
لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول
فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان للموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا
كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضده وسيجيء الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من
صفات الوجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق
بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القدم انما هو في الوجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية
اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازلية ليلزم المحال
وقد عرفت الفصل الثالث في الصفات الوجودية لا خلاف في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا
بمعنى انه ليس في جهة وغيره لا يقتضي ثبوت صفات او كذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلة للعالم والاول والاخر والخالق
والباسط والحافظ والرافع وغير ذلك واما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه عالما والقادر فعند اهل الحق صفات
ازلية زائدة على الذات فهو عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة وكذا في السمع والبصر والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف البعض
في كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الشرط يحرم على القول
بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هي قائمة بذاته
او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة او حالة لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا

وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجوز محاربتهم من اهل البدع والاهواء وسموا النافين
بها بالصفاتية ثم اختلف عباراتهم فقيل هو عالم قادر لذته وقيل نفسه وقيل نفسه وقيل حالة هي اخص صفاته وقيل لا لنفسه
ولا لعلة وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع وما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات
في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة
الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العالم صفة يوجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يكون ان المتعلق
هو العلم او العالمية ليكون هناك امور اربعة او كلاما ليكون هناك امور خمسة ثم قال ولما بحثنا ولا نسلم الا امرين الذات والصفة
المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات ولنا
من اعترف بكونه عالما لم يكفه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة
بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو
كان كونه عالما وقادرا بمجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود
المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا قوله لنا وجوه الاول
طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقديره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في
الغائب الحكم بكونه جسما محدودا ثانيا على ان لا شاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة الفعل والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت
في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا شرطا كالعالمية بالحي او دورت حقيقة في تحقق كون حقيقة العالم من
قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على الحدث لزم اطراد ذلك في الغائب قد ثبت في الشاهد ان حقيقة
العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معللا بالعلم يلزم النقيضان ذلك في الغائب كذا الكلام في القدرة والحيوة
وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وكون هذه الاحكام في الشاهد
معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين لم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تعلل في الشاهد لجواز ان تعلل
في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل الامران فيستلزم احدهما مثل ما ثبت للاخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا
وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول والاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي اسموها علة لها واجيب بان الوجوب لا ينافي
التعليل غاية انه لا يعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان
العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى
عالم وكل عالم فله علم اذ لا معقول من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقريره ان الله تعالى معلوم وكل من المعلوم فله
علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم فان قيل سلمنا ان العلم لا يجوز ان يكون نفس ذاته لازيادة عليها عليه وكذا
سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر
والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تناهي اصلا لانها
كلها نفس الذات فيلزم قياس عكسه العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس
القدرة ضرورة وثالثها ان يلزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان
لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجبا لوجود لذاته فاما نفسه صانعا للعالم معبودا للعباد
حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل
يمكن في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من

من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب بل لا يرى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم
والقادر على الانسان يفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق
قلت ليس الكلام في العالم والقادر وامثالهما وبحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحق وغيرها مما لا
يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم الحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات
مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود فلا يكون الذات
من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل عالما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قادرا ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم
ويقدر صار بل حيث على هذا القياس ويكون الحمل بمعنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا والاضافة في
افادة واقتضاء الى البيان ولا في ما نحن الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كالنصف
الواحد نصف للاثنين ثلث للستة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الوجود واحد لا غير وانما الحمل متعدد والنصف متميز
عن الثلث قلنا كون الذات بنفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان لكون الواحد نفس النصف والثلث
وانما هو عالم وقادر فيتم الكلام في ما هذا الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيدك
تسميته بالتعلق لان نفس العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان
بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات معدودة او وراء الذات فيتم المطلوب وايضا وصف العالم
او القادر وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلا كما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات
بامر ولا بد في التمايز من خصوصية بها فيكون احد المتعلقين علما والاخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل ان
لا نزاع في انه تعالى عالم حي قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات
ما هو مبدأ هذا الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيلزم بالضرورة صورة من المعاني
للواجب كيف والخلو عنها يفضي وذهابا الى انه لا علم ولا قدرة ثم من المعاني يمنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها
ولما سبق من الحالات فيتعين كونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون
باسامي بل يسامحون بنفي الصفات ويدعون اثباتها من الحالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة كثيرة
لا تحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعالى عالم بالعلم لا بمعنى مقارنة العلم ليلزم
كون العلم هو لا محبتنا وما وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى هو الرزاق ذو القوة المتين قوله بمثل الحالف بوجوه التعبير
بنفي الصفات بعضها على اصول الفلاسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل
السنة على احد الطريقين دفعا لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من يمكن لعدم خفائه على الناظر في المقدمات الاولى وهو للفلاسفة
لو كانت الصفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف قد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام
بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق
الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة سلما مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب
مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما كيف استناد الصفات عند من يثبتها فلسنا الا بطريق الايجاب كذا قولهم على الاحتياج الى
المؤثر هو الحدوث دون الامكان مبني ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته
على تقدير تحققها ولزوم امكانها بحسب ان تكون اثرا لا لامتناع افتقار الواجب الى صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كون القابل والفاعل
وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد تقرر لزوم كون الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكالة الرازي والاكثر الممكنات عند الفلاسفة

اثر للغير وان كانت ما لا حرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كون الفاعل الكل الصفة الزائدة ان امكن
كما لا يجب فيها عنه لئلا يلزم من النقصان وان كانت يلزم لسنكا ما بالغير وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نسلم
ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون على الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت
صفة الكمال ناشية عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة
افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا الباقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلم هو الجواز لترجيح جانب الوجود فعالميته مثلا
لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالمنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية لعلة اوراء العلم معللا به كما هو
راي بعض الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها لتمنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها
معللة بصفة ما سوى الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو المعنى الوثيق لنفاة الصفات من المثبتين انها اما ان
تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وحلوله في الازل من العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد و
الاختيار او شرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين
وقد كفرت النصارى بثلاثة قدماء مع كمالهم لا كفر واجيب بانا لا نم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع
البعض لسبب التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست
احديهما الاخرى وتغيرهما بالشيء او الموجودين او الاسمين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في هذا التغير
بذلك قال صاحب المصرة وكذا تغيرهما بالسببين من حيث ان احدهما ليس هو الاخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد
وزيد مع عمرو ايضا مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جمع من حدث من المعتزلة وعدة هذا من جهالاتهم لان الغير اسم للمجموع حاصل
كل فرد مع اخيه فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشيء ليس غيره
لان الشيء لا يغاير نفسه واجيب عن هذا بانا قال لو كان الغيران هما الاسمين لكان الغير اثنا والاسمين ليس مستعملا والغير مستعمل
والقول بانا قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين هما لا يدل على قصد عقلي ولا ذا قطعه جميع ما لا ينقطع مطلقا فقول
من قال كل مسمى غيران ثم ينقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لا اتفاق الله على ذلك فال ولا تماشي من اطلاق
القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على
القول بالتغاير فتقول ولو سلم معناه ولو سلم التغاير او التعدد عند التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه
اخص لان القدم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القدم مطلقا كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي
بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانيا بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القدم كفر ذاتيا كان او
زمانيا فلا نم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن
لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وتحقيق بيان ذلك قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ثلثة فاين هذا من القول بانه واحد له صفات كمال يطلق بها
كتابه قوله واما التمسك لسانه الى مشبه لغوي ضعيف جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات فاما بذاته لكان صنع الالهية مركبة
من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة بل صنع الالهية تلك الذات الموصوفة بالصفات
الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاسب عن صنعه اذ يعرف عنه من غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الا
فيلزم من القول بها القول بالالهية كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاسب هو القدم بل وجوب الوجود والثالثة
انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا يدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع انما يقع فيما لا دليل

علم يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تعالى الله عن ذلك محال كذا قيام الصفات والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مراد كم بانتفاء بالاحوال والاحكام

قوله والقوى الزاما يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب ان كانت مقدماتها الرامية لا تحقيقه انه لو كانت الصفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقا الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقا صفة زائدة لاستمرار الوجود ومنهم من جوز في غير التحيز قيام المعنى بالمعنى وان امتنع قيام العرض بالعرض لان معناه السعي في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز ولا يسعى غيره بل كلاهما يسعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقا فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فنا عليه اصلا اتصافه بالبقا ضروري ولا يبعد التحرز عن الكلام ومنهم من قال هي باقية بقا هو بقا الذات فانه بقا للذات وللصفات والبقا لانها ليست غير الذات كخلاف بقا الجوهر فانه لا يكون بقا لاعراضه لكونها مغايرة له والبقا القائم بالشيء لا يكون بقا لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقا القائم بالذات بقا لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقا ولهذا لا تتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون فلا يكون العلم سلاحيا قادرا مطهرا على امتناع جعل بقا الجوهر بقا العرض ليست بقا له بل كون احدهما ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية بقا هو بقا فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقا لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقا احدهما بقا او بقا للبقا ايضا وهذا كالجسم يكون بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول امر بقا هو بقا واحد لان احدهما كان قائما بالاخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتها من خلاف متحركين محركين واسودين سوادان فهل معلوم ان الشيء اما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقا الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقا والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو ممتنع قلنا اختلاف الاضافة مدفع الاستحالة فان للمستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقا او باقيا بما هو علم او قدرة او اللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقا للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولعايل ان يقول لا يتوجه قولكم بقا الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقا العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقا ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقا هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار قوله وكم في نفي القدرة بمسلك المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة انه لو كان كذلك لكان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم ان لا يصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدرة العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان يكون مخالفة لها فكذا التي مخالفتها هذا القدر من المخالفة والجواب اما لام انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدرة العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلام انه لا مشترك منها سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امرا اخص من ذلك بحيث يشمل قدرة العباد ولا يشمل قدرة الباري ولام ان مخالفة قدرة الباري لقدرة العباد ليست اشد من مخالفة لنفسها فيها منها لجواز ان يكون بخصوصية لا يوجد في شيء منها فيصلح هي لخلق الاجسام دونها قوله وفي نفي العلم مسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجهين الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق علمه كان كلاما عاما

وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواءهما في القدم والحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالمماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجودات على رأي المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بالمعلوم الواحد والا لاصح لنا ان نعلم كوننا عالما باحد العلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الاخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون حيا وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وقالوا لا يلزم مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس شيء لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الاخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري قادرا لقدر على خلق مثل العالم وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عموم والمعارضة بالامات الدالة على سوء العلم كما مر قوله الحق الثاني انه قادر لتصور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق ويميل الامام الرازي الى ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن الشيء بمصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية الباري انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب الا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات الاشياء من الحوادث تستند الى الباري تعالى ملاءمة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرر المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا ما اقتصر عليه المحقق او حركة سرمدية يكون حوادثها الحادثة شروطا ومقدمات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية له مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان بادلة العقول وكيف يتصرم بالواحد على اثر الواحد ما استمر عن النهاية كالدور والتسلسل التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دور قبل دور الى غير اول والدهر قبل والدهر يذرع قبل ذرع ودجاجة قبل بيضة وهذا الخلاف اثبات حوادث لا اخر لها كنعيم الجنان فانه ليس فيها لوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الاخرية لانه تال

انه يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما
تسلسل الحوادث او عدم استناد الى المؤثر او التسلسل او خلو الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول
وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا
بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال لان المشهور ترتب مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطية
الثلث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان الباقي في كل من الاولين عين المقدم ولما عدل عنه وقال
والاشبه بالمرام في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث
وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يبتني على التقريرين لا يتم الا ان يبين حدوث
ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة فيه لانها تنافيه او يبين في الحادث النوعي انه لا يستند الى حادث مسبوق
تاخرا لا الى نهاية محفوظة بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في
التقرير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم يوجب قديما مستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف
ولا التسلسل وان لا يستند قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير نهاية كما هو رأيهم في الحركات
ولا يكون هذا من التسلسل المحال المستحالة اعني ترتب العلل والمعلولات الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل
اعني كون كل حادث مسبوقا بآخر الى نهاية ليتم الاستدلال قوله ولعله من الاولى عدم التعرض على اصل الباب بيد ان ادعاء
تقريرات للاصحاب الاول لما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل اسناد الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا
مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث او لا فيلزم ان يكون كل حادث
مسبوقا بآخر الى نهاية وقد بين بطلانه الثاني تاثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق
الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بواسطة قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه واما بواسطة حادث فينقل الكلام الى كيفية حدوثه
ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما من اللون والشكل والطعم و
الرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسم او شيئا من لوازمها
لكونها مشتركة بين الكل بل امر آخر فينقل الكلام الى اختصاص ذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات وهو او ينتهي الى قادر
مختار بناء على ان سنة الموجب ان الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم هو الله تعالى موجبا بالذات لزم من
ارتفاع العالم ارتفاعه عينا لان دل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع
اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فيتعين ان يكون تاثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون
اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بحالها لو لم يكن تعالى قادرا مختارا بل موجبا لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة
الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورتها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا
اذ لو كان طبع النطفة او امر آخر موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة
ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى بعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط
مثل ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون الباري قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان البدن والعلم
والحيوة وكذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات معلومات بحيث يتوقف عليها وبان صانع العالم عالم بما فيه من
لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذا الوجه لائح عن مجال مناقشة لنا السنة الاول فلما
لا يخفى على المتامل فيها الواقف على قواعد الدين واما الشايع فلانه مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة الدلالة

بعده

وهل يتم الاقرار بها والايمان لها قبل التصديق بكون الباري قادرا عالما فيه تردد وتامل واما الباقي من فلانه فرع جواز اتصافه بها
وكونها كمالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما نناقش فيها واما التاسع فلانتفاء على ان ما يشاهد
من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على ما زعم الفلاسفة لكن من كان طالبا للحق غير عالم في
اودية الضلال ربما يستفيد من هذا الوجه القطع والتقرير بلا احتمال قوله ممكن الممكنات بوجه الاول لو كان الباري تعالى فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الايجاب متعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر
الى مرجح نقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه
على امتناع الترجيح بلا مرجح وامتناع وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمة اي لا نم انه لو افتقر تعلق القدرة الى المرجح
لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب
احد الطريقين ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولانم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم
انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح بمعنى تحقق بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا
مرجح بمعنى تخصيصه بالاقتناع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك الثاني ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا
لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تام العلة وان كان حادثا نقل الكلام الى علتها ما حدث ذلك التعلق وتتسلسل
التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمة اما الاول فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال
واما الثاني فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتها من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات
اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه
وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل
موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يرجع الى ان الاولى
بين الموجب والمختار والجواب ان لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار ولا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا
لا مختارا فان الوجوب بالاختيار يحقق للاختيار لا ينافيه لانه بحيث لو شاء ترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان
قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لانه نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا
شيء من الازلي بمؤثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا تاثير فلا اثر و
الجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل لو شاء لم يفعل اي لو شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجد وان شاء لم يفعل
اي ان شاء ان يوجده ولم يوجده ولا نم استحالة ذكره وانما المستحيل هو انه لو شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا
واجبا كان او غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال اجيب الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا وما
لم يذكر غيره الخامس ان الفاعل المختار بطريق القدرة والاختيار وان كان الفعل اولى به من الترك لكن استكماله بالغير وان لم يكن اولى
لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب الجواب اما لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى كان عبثا لم لا يكفي في نفي
العبث كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي عبثا بناء على خلق
عن نفع للفاعل فلم لا يستحيل على الواجب السادس ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون
الازلي اثر القادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا
وقد اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في حق امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل
والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته وممتنعا وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده

الى القادر كما لحادث ممكن في الازل لذاته وتمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لا هو ازلي بل لا هو ممكن في الازل بالذات
ولا لم يستحيل السابع ان اثر الباري تعالى اما واجب لوقوعه او ممتنع الوقوع لانه اما لا يصح في الازل وقوعه فيجب ولا وقوعه
فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الاول والفعل في الثاني في كلهما والجواب ان العلم
وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها قوله خاتمة قدرة الله تعالى غير متناهية اما بمعنى انها ليست لها طرف
امتداد تنتهي الى حدودها او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى الغرض واما بمعنى انها لا يصير بحيث يمتنع تعلقها
فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وعذاب جهنم لانها لها بحسب الحق والامكان
ولان المقتضي للتناهي هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا يستدل لواضع شمول قدرة الله تعالى
لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولا يتوجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه وبمجرد
وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا قائل للممكنات بتنافي الوجود لتخصص البعض بشرائط
التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى ولتمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير
قوله وخالف المجوس المنكرون شمول قدرة الله تعالى وطوائف منهم المجوس القائلون بانه لا قدرة على الشرور حتى خلق الاجسام الموذية
وانما القادر على ذلك فاعل اخر يسمى عندهم اهرمن ليلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون
بانه لا قدرة على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا لما جاز صدورها عنه والا لزم باطل لافضائه الى
السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا قبح في شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه
ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم معاذ واتباعه
القائلون بانه ليس تعالى قادرا على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذا لا يحالة
والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا قدرة على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جسما
الى خير وحرك العبد الى ذلك الخير لم يعامل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب في عباده
المحصل بل التواضع الظاهر وعبادة المواقف اما عبث او معصية اسفه وليست على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث
والاضاعة في شمول المعصية ايضا والجواب منع الحصر كثير من المصالح الدنيوية فان مثل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة وواضح
قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه
حركات وسكنات وملحق بهذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته ولست من لوازم الماهية فانها لا تمنع العقائد
ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا قدرة على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه
لكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد تقدم امتناع اجتماع المؤثرين على احد
واحد والجواب عند منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست مؤثرة وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى ولو سلم فاختيار خلوص الداعي والقدرة
لو لم يكن بعلو القدرة او الارادة لا خرمانعا ولو سلم فجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان
اللازم فانا اذا فرضنا التقاء جسم واحد يمكن الشاهد من تحريكه احدهما حال ما دفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما
وفيه نظر قوله واما شمول قدرته ما مر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة و
القدرة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا ينافي اختلاف الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا
وقد تقدم شمول قدرته تعالى لكل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوجود
الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد تقدم

شمول قدرته تعالى لما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحسب الاموثر سواه وهذا مذهب
اهل الحق من المتكلمين وقليل من غيرهم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على
انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض اما دليل التوارد وهو انه
لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم
الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون
كالعلتين للمجموع وهذا بخلاف حركة الجسم الملتصق بمحرك حادث ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه
المخصوص بهم يرد عليه ان قدرة الله تعالى الكل فيمتنع بها ويصح قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شيء بايجاد الغير وفرضنا
تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء في حال ايجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم
اجتماع الضدين وان لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم
الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لا نقال معنى كون قدرته الكل انها اشتمل اي اكثر ايجاد ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور الخصوص بل
نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى ولشدة تاثيرها فتترجح على قدرة العبد ويظهر اثره قوله وخالفت الفلاسفة
القول بانه لا موثر في الوجود سوى الله تعالى بعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم وخالفت فيه اكثر الفرق
من المسلمين وغيرهم بعض الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر العقل والنفس والفلك وسلكوا في ترتيب
المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ومحركاتها نفوس وللحوادث بعض هذه المبادي او الصور او القوى
بتوسط الحركات ولافعال العدميات بدصورها النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاثر الممكنات عندهم موثرات
وذهب الصابئون والمجوس الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند الى الافلاك والكواكب بما لها
من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وبانه متحكم في ذلك هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال
وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان يكون شروطا او معلولات متقارنة او نحو ذلك كيف وكثير مما نظر الخلق طرق الجزئية
والكرامات كيف وسيتبين عدمهم على ساط الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف
احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون
ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والتعدي والكيفيات الحاصلة لذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المجوس والطبيعيين
هو مذهب الفلاسفة الا انه لم يعرف مذهب الزنديق في مبادي الافلاك والعناصر واسامات العقول والنفوس وكون الباري موجبا
او مختارا واصل كل منهما فرقة من المخالفين ولبسا من المسلمين فالمعتزلة لسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب من
مذهب القائلين بالنور والظلمة ولسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسلم خلق الاعمال وبيانه
فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اي كونه
قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل
وان لا يصدر وهذا المعنى هو القدرة واما ترجيح احد الطرفين على الاخر فانما يصاف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعهما
يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى عام خاص ولو سلم قدرته ارادة زائدة غير زائدة على الذات فلذا كان العالم قديما والصانع موجبا
بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى قوله المبحث الثالث في انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من
استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وهي عليه انا من
راى خطوطا مستقيمة او سمع الفاظا فصيحة بنى عن معان وقع واعراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه

خالق للافلاك والعناصر وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام و
اتقان واحكام كما ترى العقول والافهام ولا سيما صنائعها الوفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية
والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يوت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا ترقى الى عالم الروحانيات
والارضيات والسماويات والى ما تقول الحكماء من الحوادث ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي
تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا
لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة
بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجل اثار الموثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وان قلت لتستند صنع من العقلاء
الحكماء بجانب طبيعة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى فوق عدة الشعور حموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية
قلنا المراد استعمال الافعال والاثار على لطائف الصنع ودقائق الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه
الكمال وان استعمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوق ما هو الكل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما
اذا تكرر وتكثر وضاء الضروري على بعض العقلاء حاتم وما نقال لم لا يمكن الطعن بمدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يمكن في اثبات مقدمتيه
التصور اما اذا ما دراى فاعل بالقصد والاختيار لما هو لا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات
العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور
على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان خلقها الله تعالى عالما بذلك او علمها هذا العلم حين ذلك الفعل والمحتوف
من المتكلمين على ان طريق القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريق الاتقان والاحكام لانه يغلبها سواء الاصعا وهو انه لم لا يجوز ان
يوجب الباري موجودا يسند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون العلم والقدرة ودفع بان ايجاده مثل ذلك الموجود وايجاد العلم
والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعلا عالما لا تم الاسنان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على
العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يمكن في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة
والاجماع عليه ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب موقوف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع
التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون الرسل عالما والظاهر ان هذا
مكابرة ثم تمم ذلك في صنع الكلام على ما صرح به الامام قوله وعند الفلاسفة اورد من يستدل لانهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد
اي ليس بجسم ولا جسماني لما مر وكل مجرد عاقل لما سلم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم
العقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد يخلص عن السوابق المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج
الى عمل يعمل حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل لا من جهة وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة
بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فيتوقف امكان
المصاحبة على حصول المجرد فيه يتوقف امكان الشيء على وجوده المتاخر عنه وهو محال فان المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج
يلزم امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح المجرد يجب ان يكون با
لفعل لوراء عن ان تحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان الماديات والاجسام في ضعف بعض المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة
المجرد للمعقولات في الوجود يعقل لها لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الا انه عالم بذاته لانه

لا معنى لعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم صحة عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر وان كان
مسلما على اصولهم كاف في اثبات كونه تعالى عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه ما سواه حالوا موعلم ذاته الذي هو مبدا الممكنات لما ذكرنا
والعالم بالمبدا اعني العلة عالم بذي المبدا اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلة هي لا تعقل دون المعلول
بل المعلول نفسه وما يتبع من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا واسطة في الثبوت لا يجب ان
يكون لازما منا لما يلزم من تعقل الذات تعقلها كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم
بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الانتقال من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء عالما في نفسه والمنكر
الاسلم الباري هذا كذلك فان قيل لا نسلم ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا مسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره واما
الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وايا ما كان يقتضي تغيرة وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي
واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدية من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع
الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا شك في ان صور الاشياء المختلفة
مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيها ان العلم مغاير للذات لما سبق من الاول ليكون ممكنا معلولا
ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء فاعلا وقابلا وهو واجب عن الوجه الاول
او لا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا على ما سبق في بحث
العلم لا قال التغاير الاعتباري اما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو وقف حصول العلم على التغاير لزم الدور
واما ما ورد البعض علمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كما لو اجبت هو ممنوع لجواز كونها عالمة من وجه معلومة من
وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير بوقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا شك من العلم كالانكشاف
المعلول عن العلة والمراد بالنص ان النفس تعلم ذاتها التي هي عالمة لا ان تكون العالم شيئا والمعلوم شيئا اخر وثانيا بان العلم ليس الا
تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات وتحقيق ما ذكر بعض المتاخرين ان حصول
الاشياء اما حصول للفاعل فذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا يستدعي صورا
مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تصورها او تستحضرها في صادق عليك مشاركة ما من غير شركة وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فانك
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يضاعف الصورة فكذا اذا كان حاكما
مع ما يصدر عنك مشاركة غيرك بهذا الحال فاطلبك حال من تعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه وليس كونك محلا
لتلك الصورة شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالا كانت او غير حالة والمعلولات
الذاتية للفاعل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالا فيه على ان كثرة الصفات في الذات
لا تمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واما هم واجبون عن التمانع لاستحالة الواحد قابلا وفاعلا قوله خاتم علم الله تعالى غير متناهية
بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا تتعلق بالمعلوم ومحيطا بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال وعلم الحساب وشامل لجميع الموجودات
والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا لقوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة الاغرب عنه
مثقال ذرة العلم حاصل الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات
اما بواسطة الصفة اعني العلم على ما هو راي الصفاتية او بدونها على ما هو راي النافية والمعلومية امكانها وسعة الذات الى الكل على السوية
فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان تخصيص وهو يمنع امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لما فاته الوجوب
والعلم المطلق والمجانون في شغل عليه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عددا من العلوم وهو محال لان كل

ما هو موجود بالفعل فهو مبنى على ما مر مرارا وجه اللزوم انه لو كان جائز الكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز
علم جهل ونقص ولانه لا يصف بالحوادث وينتقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لانه علم ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم
نفس العلم لا ما يقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصور المساوية لاحد
المتغايرين تغاير الصور المساوية للمتغايرين الاخر ولان المتعلق بهذا تغاير المتعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات
هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية فيلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع
لما عرفت من ان اسناد مبدأ المحمول لا يوجب اتحاد الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة
الاعيان الخارجية فضلا عن لانهايتها وهذا مندفع الاستدلال هذا الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان
هذا امور غير متناهية لا اخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ونهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه
متمايزا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بمتمايز لان التميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالحدود واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية
هي العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نم ان كل متميز عن غيره بحيث لا يكون متناهيا
وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف لا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان التميز
كل واحد وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يتميز عن كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم
بغير المتناهي الا العلم باحاد وهذا مندفع الاشكال على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجمع يعقل متميزه
عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والتصور به فحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد
من الآحاد ونهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب
الماهية والكبرى ان اريد بحسب الزمن ومن المحققين من لم يجوز علمه بذاته ونهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم
مطلقا وقوة والعلامة في العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية
لكنها الغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متغيرة زمانا فيعقلها على
وجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وارتسامها الواقع هي فيها لزم من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الزمان
الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علمنا بنا ابدا لا يتغير داخل تحت الازمنة
مثلا نعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة نعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا ويحسب القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم
ثابت لا حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة
في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره قال الامام ان اللائق باصولهم انه الجزئي
ان كان متغيرا او مستحيلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك
كالاجرام الفلكية فانها متحركة وان لم يكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة
ومستحيلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل ان يجب العلم به على ما تقرر الحكماء من ان عالم
ذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلامنا فيه والعمدة في احتجاج العلامة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا
دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم كما هو يعني انه يعلم ان زيدا يدخل غدا وجهل الكون غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه
دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القدم محال لا يقال كان الاعتقاد الغير المطابق
جهلا فكذا الخلو من الاعتقاد المطابق لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلم على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات الا متغير كذات
الباري وصفاته الحقيقية عند من يقول بها وكذوات العقول فلا نسلم ولها الدليل ويخصص الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما

يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن البعض عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو ان لا علم بشيء من المتغيرات او ان
سوى الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل اخر وان يقصدوا ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على
وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف
كالقدم بمعنى انه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومع اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذات القدم فعلى تقدير كون العلم
اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب
كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا و
يستمر على هذا العلم الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستانف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي هي
والعلم الذي هو الصفة وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية تغير الاضافة
اذ لا سبق في تغير الاضافة تغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا الدعوى بان العلم لو تغير تغير المعلول لكثر تكثره ضرورة فلزم كثرة
الصفات بل لانا نعقلها بحسب لانا نعقل المعلومات وبان العلم صفة تحل بها المعلومات تنتقل مرآة ينكشف بها الصور فلا تغير بتغير
المعلوم كما لا تغير المرآة بتغير الصور وبانه صفة يعرض لها اضافات وتعلقات تنتقل انسان جلس زيد عن يساره ثم قام يجلس عن يمينه
فانه يصير مسامتا لزيد بعد ما كان مسامتا له من غير تغير فيه اصلا وظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه
جمهور المعتزلة فلهذا رد ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد
الى الغد في وقت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب
ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل امكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم بالشيء متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومثل العلم
بوجود غدا وثانيها ان متعلق العلم الاول هو انه سيدخل وشرط عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرط تحقق الدخول فلا اتحاد
في ان الاضافة الى الاحد المختلفين او الصورة المطابقة تغاير الاضافة الى الاخر او الصورة المطابقة وكذا المشروط باحد المتنافيين
تغاير المشروط بالاخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الاخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم الغد لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما
اذا علم انه قدم من غير ان يعلم انه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة والعالمية لا يقدح في قدم الذات وعن
المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان لزمان
لا يقتران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة فانه الامر انه يمكن التعبير عن العدم
في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وصفي لا يقدح في الخالق وكذا عالميته بعدم العالم في
الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال حال فصل الكلام في العلم التصديقي والاضافة في ان تعلق عالميته بهذه السنة وهو انه يحصل له
الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لانه تعلق الذي هو السنة الاستقبالية
اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه السنة حالها وانما يحصل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد
هو غير التعلق الباقي والحاصل ان التعلق بالعدم في حال معه والوجود في حال اخرى باق ازلا وابدا لا يستلزم جهلا اصلا فعلم
الباري تعالى في الازل بعدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ويوم القيامة ايضا بعلمه كذلك من غير اصلا وهذا الكلام
يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل
والجمع بين الاعتقادين متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القدم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله والتزم معنى
ذهب ابو الحسين الى ان الله تعالى بالجزئيات متغير بتغيرها وحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب
جهم انما صعوان ونسام من الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا

قد وجد وذاك قد عدم فانا نحدث فيما لا نزال وكذا هو الحكم في الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل فيه
وجوده ولا ينفي بعد فناءه الا امتناع في اتصاف الذات بمعلوم حادث من متعلقات واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القدم
بطريق الايجاب دون الاختيار وكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض العلامة بان كل صفة تعرض للواجب بذات الواجب اما ان يكون
في ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا يكون فيتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت
تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليها ان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء
فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا في غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون متوقفا عليه
كما في وجود زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عن جهل ونقص وبان كل احد من
المطيع والعاصي يلجأ اليه في كشف المهمات ودفع البليات ولولا انه مما يشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة
الى الله تعالى ابتداء او بوسط وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته فان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله البحث الرابع اتفق المتكلمون والحكماء
وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وسماع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان
معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده
لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعند الحنفية قدرة زائدة على الذات قائمة على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الحنابلة صفة زائدة قائمة
بالمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند
الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم والفعل غير الامر وعند المحققين من المعتزلة هي العلم لان الفعل من المصلحة
يمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل
لا بد ان يكون الصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي
المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل
والترك على الاخر وتتميمه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء كلاهما وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء
والعلم بالمصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ لا نسلم
حكم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادة ذلك ولا بالعلم بوقوعه حالا عن ارادة الوقوع حالا وما قال ان العلم تابع للوقوع
معناه انه علم الشيء كما يقع وان العلوم هو الاصل في المطابق لانه مثال وصورة لا معنى تأخره عنه في الخارج البتة وحق ان مقام تحقيق
التي نسبتها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضروري ثم ما من قدمها وزيادتها على الذات مثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد
ههنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم تخصص احدهما بالطرف الاخر وفي الوقت
الاخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فعلتها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره معتبر الى مرجح ويحصل امتناع
وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح اخر لانها صفة شأنها
التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد ومرجح بلا مرجح في شيء ما فيسلم فيه تعلق الارادة
لا نفي التمكن من الترك ومعنى الاختيار قلنا قد مر مرارا ان الوجوب لا ينافي الاختيار بمحض الاختيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد فيلزم
ان يلزم زوال القدم وهو محال والجواب انها صفة قد تعلق بالفعل وقد تعلق بالترك بمخصص ما علمت وترجح وعند وقوع المراد تزول
تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما قال انها لا يكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب
قدم العالم لان معناه ان مريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته وسيكون ايجاد الزمان الا ان يحمل امر امتد ورا لا يلحق
في الاعيان فان قيل كيف يتردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا يكون مع الارادة جائز الوجود

والعدم فلا يكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم ويمتنع
استحالة زوال القدم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه تعالى في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق
الازلي مدفوع بما وقفت في البحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى ملزم لسكونها بالغير او لا فيلزم العبث والجواب
بما مر في بحث قدرته تعالى وحدوثها يشير الى نفي مذاهب المسلمين فيها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة وهو فاسد لما مر من استحالة
قيام الحوادث بذات الله تعالى ولانا حدوث الحادث عن الواجب لا يكون الا باحد الاختيار فيتوقف على الارادة ويلزم الدور او التسلسل
فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث
فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا نهاية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط ايضا صفات للباري فيلزم حدوثها لان
ما لا يخلو عن الحادث حادث او لا فيلزم افتقار في صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها
لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري
ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري بل يستدل لانتفاء حكمه الذي يستحيل قيامه بنفسه وفيه
بحث ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى وسمونها العناية بالمخلوقات هو مثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد على علمه السابق
على هذه الموجودات مع الاوقات المرتبة عن المناسبة التي يجب ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا
هو المقتضي لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا
بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والكراهة لان العلل العالية لا تفعل بالغرض في الامور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي
ما سموه الارادة وقد عرفت مذاهبهم ما حاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول الجمهور من المعتزلة ان ارادة الله تعالى
كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره وساه ولفعل غيره هو الامر حتى ان ما لا يكون
مأمورا به لا يكون مرادا له ولا قضاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالف للنصوص
الدالة على ان ارادته متعلقة بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت انه تعالى يريد بعباده العسر ما لم يرد بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشيئة
والارادة الا عند الاشاعرة حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية متناولة لما شاء الله بها من حيث حدوثه والارادة حادثة متعددة بعدد
المرادات واما الاعتراض على قول الجمهور بانه يوجب كون الايجاد مريدا فليس بشيء لانا نفسر بذلك ارادة الله تعالى هو مذهب كثير من المعتزلة
الى ان الارادة ليست سوى الداعي في الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري
في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد اذ الظن باستحسان الفعل والترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد
كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واجيبوا بان الارادة فعل المريد قطعا وانما يقال فلان مريد هذا وكره ذاك وهذا يدعو بها ويذم
ويثاب عليها وبعاقب قال الله تعالى يريدون ثواب الدنيا والله يريد الآخرة وقال تعالى ومنكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل
لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار فذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم
باطل لانا لا نشعر عند الفعل والترك بمرجح سوى الداعي الخالص او المرجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد
استناده اليه كما في قولنا فلان قدر على كذا وعجز عن كذا فهذا لا يقتضي كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار لما لزم الشعور به وان
اريد انه اثر بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا سيما دعوى الاتفاق على مقتضى ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى
وتسلسلت ام رتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف ونحو ذلك
مما للقصد مدخل فيه واما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى

اعتقاد المصلحة والمنفعة بل يجد من انفسنا حالا ملائمة معينة عن الداعي او غير مستغنية عن السبب المرجح في الترجيح والتخصيص بدعوى كون
الارادة مغايرة للداعي احد رابعا ان يكون ضرورية ثم اورد مطرق المعارضة ان الادراك لو كانت هي الشعور بالفعل او الترك من المصلحة
لما وقع الفعل الاختياري بدون ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور
بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فكون مسمى لفظ الادراك مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل
او الترك مما لا يمكن ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع ثم لو ادعى في حق الباري تعالى اضافة مثل الحالة الملائمة والاقتصار على العلم
بالمصلحة فذلك بحث آخر قوله خاتمة مذهب اهل الحق ان الكل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به
مورايه على مهيا وهذا ما استمر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين فبابا الى اثم بدعة من الكفار
والعصاة الامان والطاعة ولا يقع مراد ومنع ثم الكفر والمعاصي والا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام في
ذلك الى بحث الافعال لما امر زمان التعلق مسئلة خلق الاعمال قوله المبحث الخامس قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة
بحث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير واتفقت اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة
بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات ثبت
بالفعل لبراءته عن ان يكون فاقدا ذلك بالنقص وعلى الامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه
بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الممات والصم والعمى اضداد للحيوة والسمع والبصر اعدام ملكات
وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وعامة سئلتهم
في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم آفات
ثم اذا سرنا صفات الحي بما يصح قبول السمع والبصر كونه حيا لزم اتصافه بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار
اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في ان الصفات الكمال عن لا يتصف بها ملوم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان
ملائما من الحيوانات الكامل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل الاعمى والخنثى الواضح لان المستحيل في حق الباري تعالى ما يعلم قطعا
بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة الوثوق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في
القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او بعدة منها مع ما في كل واحد من
مجال المناقشة واما الاعتراض لانه لا سبيل الى استيفاء البعض والاقتصار على الباري تعالى سوى الاجماع المستند محتمة الى الادلة السمعية
ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فانه حاجة الى سائر المقدمات التي ربما تناقش
فيها بجواز المنع اذ ربما يحكم بذلك من ملاحظة الاجماع عليها او لانه اجمع اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك ولسائر الادلة
السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لا يثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على ما عند
اصحابنا صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما سنأتي العلم والقدرة قال المصنف لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع
والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة
كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبيل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع
والمبصر او حادث فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى هي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه الملزوم ان الحيوة
اعتدال مزاج الحيوان على ما سبق او صفة تقتضيه للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات المحسوسة وان
السمع والبصر وسائر الاحساسات مأخوذة من المحسوسات او حالة ادراكية تبيع وتستحيل الحواس الاقوى حساسة والجواب
اما لا نم كون الحيوة والسمع والبصر معان عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب فانه الامر انما في الشاهد معان عما ذكرتم ولا حجة

على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قوله وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم
الاول ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعها الى صفة
العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر
في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون اصنافا واحدة من العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة فان تعلق بالمبصرات مثلا بحيث يحصل
حالة ادراكية تناسب تعلقها اياه وتلك بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب التعلق اياه وهذا وعند التعلق على هذا لا يلزم ثبوت الصفة الزائدة
فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا امر كونه عالما وانتفى كلام على نفي الصفة
الزائدة على الذات قوله خاتمة قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخر
اعني الادراكات المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة وكل ادراك سمعه ضد مواد قاطع
على وجوب صفة بحكم السمع والبصر دليل وجوب وصف احكام الادراكات في حق الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فانه هذه الصفات
هي من اتصالات معالي الرب بها مع انها لا تعني عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت نفاحة علم ادركت رائحتها وكذلك اللمس والذوق
البحث السادس في انه متكلم بواسطة القول بذلك عن الاشاعرة وقد بنت مذهبهم ملاذا الجوات من غير توقف على اصدار امة تعالى عن صدقهم
بطريق التكلم لتلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم من يصح اتصافه بالكلام اعني
الحي العالم القادر نقص والصاف ما ضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان توقف في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على التكلم كما في
السكوت فلا خفاء في ان المتكلم الكامل من غيره ويمنع ان يكون المخلوق الكامل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في السمع والبصر
وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه عند اهل الحق كلامه
ليس من الجنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كالخرس والطفولة وبها امر ونهى
وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورة والاختلاف
على العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا
النظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول لما قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف
مع توالها وترتيب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري
تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا على حكمهم ما نقل عن بعضهم ان الحلول
والاتحاد ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتبت به القرآن ما نظم حروفا ورقوما هو نفس كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا
ولما كان رأي الكرامية ان بعض الشرائع من البعض وان حالة الضرورة اشنع من حالة الدليل ذهبوا الى ان المنظم من الحروف المسموعة
مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان
كل ما اتصف بالكلام قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان قائما بالذات فهو محدث سواء كان لا بالقدرة والمعتزلة
لما قطعوا
بان النظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام
واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وهو الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه
من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف لا يحتمل التفاضي ان ما خلق هو قديم في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا
وانما القرآن ما قرأه الباري وخلقه الباري من الاصوات المنتظمة والحروف المسموعة وذهب الكمال الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع
الاصوات ولو حد سطر الحروف ويكتبها ويتلى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وبكل لسان ومع هذا فهو
واحد لا تزداد بازدياد المصاحف ولا تنقص بنقصانها ولا تبطل ببطلانها والحاصل ان اعظم من المقدمات القطعية والمشهورة

فيما سبق احدهما قديم كلام الله تعالى وهو ازلي من صفات الله تعالى وهي قديمة والاخر حادث وهو ازلي من جنس الاصوات وهي حادثة
فاصطلح القوم في احد القياسين ومنع بعض المقدمات صرون امتناع جميع القياسين فتعين المعتزلة كون من صفات الله تعالى والكرامية
كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنظم من الحروف حادثا ولا معرة بكلام الحشوية والكرامية
فمن النزاع بينا وبين المعتزلة وهو في الحقيقة عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام
حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي لا لهم في قدم النفسي لو سلم على التسليم لبحث المناظرة في ثبوت كلام النفسي وكونه
هو القرآن حتى ان يحمل على ما نقل عن مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف وجهما الله ستة اشهر لستوار ايهما على من قال بخلق القرآن فهو كافر
قوله لنا لنستدل على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر
للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما و
ان لم نعلم ان الموجد هذا الكلام هل وان سلمنا ان موجد هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وصدقنا فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز
ان يكون هو الحسي اعني المنظم من الحروف المسموعة لانه حادث صرون ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول و
مشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وتتناهى ههنا بعد الحصول على ما سبق مدين وذلك يخالف الحكم والحادث يمنع قيامه
بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة
بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاق صيغة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا ابتداء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يتوهم بنى ولو سلم
فانما يتوهم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامر متكلم لسانه الوزير والحسي يتكلم لسانه المصروع ومن قبل الحنابلة ان من المنظم
من الحروف هذا لا يكون مرتب الاجزاء بل دفعيا كالعلم بنفس الحافظة وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نفس الكلام وانما لزوم الترتيب
في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذي هو اسم للمنظم والمعنى جميعا لا يمنع ان يكون قديما قائما بذات الله تعالى واجيب
بان كون المتكلم من قام به الكلام ما منعناه ولئن سلمنا كون المنظم من الحروف المسموعة مرتب الاجزاء فمنع التقابل بين صرون وما ذكر اصلا
لسهاهوته اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا اتفاق بينهما في الاعراض السالبة كالتوكل والمتكلم ولو سلم فكفى التلبس ببعض
اجزاء ولا استرط التمام لكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى المتكلم بلسان الغير القائم الكلام اليه
مجازا واما الثاني فلان الكلام هو المنظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المحفوظة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة
على ان قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا قوله والوجه الثاني
ان من تورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب
الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليدل على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وربما
يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في حالة الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب
النفسي هو الارادة وان قولنا ارد مسك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده ساقض وسائق في فصل الافعال ويستدل
القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند
الاعتذار من ضربه بالعصا قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه اراد فعل بعضه سببا لاعتذاره والمخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه
او ارادته لما امره لم يكن بعيدا الكبير لم اجده في كلامهم وانما قد وجدت في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لام وجوده
صيغة الاخبار والطلب في الصورة المذكورة على الماهية وجوده اظهار امارتهما ووجه من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا
الذي كان في نفسه هو ارادة فعل اللفظ القادرة عنه اما على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يصرم مع ان الطلب محال
والماضي لا يراد على ما مضى بعد انصرام اللفظ ليس عليها ملهنا ولان اللفظ يكون مرتبا في الضمير

وبالفروق تعلم انها ليست ترجمة عن ارادة حصلها على صفة على من الاقتضاء والايجاب بخلاف ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام
والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسه كلام ودور في نفسي مقالا وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا وفي التنزيل في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون
قديما لما مر قوله تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف
المنظم من الحروف المسموعة المنتهي بالتحميد المختوم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ما استمر وثبت بالنص والاجماع
من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وهو ايضا انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الا
الاشتراك او المجاز المشهور بمرتبة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه
يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث قوله الثالث وذلك لان الشأن الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا
ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله
لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ونزل على النبي صلى الله عليه وسلم استحقاق النص والا
والاخبار في امتناع حلول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى كخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا ينزل عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل
وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظه الحفظة او كتبه الكتبة ثم نزل منها بلسان جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم
شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا على اللفظ لان الكتابة
تصور اللفظ بحروف هجائه ثم النسبة في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون متقارنا للتحدي صرون فلا يكون ذلك
من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصيغ القديمة فان قيل السبع كما يكون
للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يحصل الحادث لان القديم لا يرتفع ولا يبدل فان قيل وضع كلمة كن عقيب ارادة تكون الاشياء على ما
عليه كلها اجزاء وان دل حدوثها لكنا نعلم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي اي ليس قولنا لشيء ما نقصد ايجاده واحداثه كما في
قوله تعالى الا لامرأتي ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كان حادثا لكانت واقعة لكلمة كن اخرى في تقدم تسلسل وان جعلتم هذا الكلام
لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة على حدوث كن قلنا حقيقة الامر قولنا لشيء من الاشياء عند كونه الامتناع
القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا كل اذا قلت قولي لاحد من الناس عند الشيء الا ان اقول له لعلم لم يدل على الكل بقوله
علم لكل احد بل على الكل لو قلت في جمع شيئا لم يكن الا هذا القول قوله لا يجوز ان يدل المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله
تعالى على هذا المنظم من الحروف المسموعة الا معنى انه دال على كلام القديم حتى لو كان مخترع من الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق مجازا
لكن الرضي عندنا ان اختصاص اخراجه وهو انه اخترعه ما فاوجده ولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل هو
العلية دون اللفظ اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص العام ما دل لسان اخترعه الله تعالى حتى ان ما قرأه كل احد يكون
يكون مسماه الاعم والاصح انه اسم للامر حيث يعني الحل مكون واحدا بالنوع ويكون ما تلاه التالي نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل
شيء او كتاب يسبب الى مؤلفه وعلى القديم من قد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادقا على الجميع
وعلى كل بعض من اجزائه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح السبع وبالجملة فما قال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان
كلام الله تعالى فباعتبار الوضع السمعية وما قال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان وقلب والا لما في مصحف او لوح فيراد به الكلام
الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف ان كان المراد هو اللفظي بعبارة للتأديب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قوله هذا جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور والمقروء المسموع المكتوب

وان افتقر الذات الى التقا، مع لبستغنا ذهنه كان الواجب هو البقا، لان الذات بعد ان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا
كاذكن صاحبا الواقف لزم بعد الواجب لان كلا من الذات والبقا، يكون مستغنيا عما سواه، اذ لو افتقر البقا، الى شئ لافتقر الى الذات
ضرورة افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع ما سواه، واجب قطعا فنقول ان ما فرض من عدم افتقار البقا، الى الذات محال لان افتقار الصفات
الى الذات ضروري ورابعها ان البقا، لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقا، سئل الكلام
اليه وتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن لها بقا، كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقا، الا
ان بقا، نفسه لا زايد عليه لتسلسل فلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا بنفسه، هو نفسه فلا حاجة الى صفة البقا، على ما هو رأي الشيخ
ولا زمان العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون البقا، الباري او حكمه او قدرته نفس ذاته محال لما مر
في اثبات الصفات بخلاف كون بقا التعالى نفس البقا، كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فانه ورد الاشكال ببقا، الصفات فان العلم
القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقا، نفس العلم والقدرة وغيرهما فلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قديما
اخر ينقل بها اخر وللقوم في النقض عن هذا الاشكال وجه الاول لبعض القدما، انا نقول الذات باق بصفة ولا نقول الصفات باقية
لتلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة وسلمه الى الشيخ ان العلم باق ببقا، هو نفس العلم وكذا
سائر الصفات كما ذكر في البقا، واوضح الاستاذ بانه لا يلزم عدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقي بلا بقا، وكونها باقية بصفة
زايدة لاستحالة قيام المعنى بالمعنى بيانه ان كلا منها كالعلم فكان العلم مثلا صفة للذات لها بكون الذات عالما وبقا، نفسه
بكون هو باقيا وكان بقا الذات بقا، او بقا نفسه انفسا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما بهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون صفة
وزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زايد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما والا فان
بقا، الذات لتلزم كونه عالما باقيا بشئ واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقا، والعلم باقيا بما هو علم وهو مخل فلنا السبيل
ان يكون الشئ عالما بما هو بقا، او باقيا بما هو علم او ههنا العلم علم للذات وليس بقا، او البقا، بقا، للعلم وليس علما فان قيل اذا جاز كون
العلم باقيا ببقا، هو نفسه فلم لا يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة فلنا لا يسبق في بحث
ذوات الصفات من لزوم التسلسلات وبرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقا العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقا الذات نفسه ولا يستغني
الذات صفة زايدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا بمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقا الذات قلنا خطابي ومعارض
بان الاصل عدم كثرة القدما، الالقاطع الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقا، هو بقا الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات
والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقا لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها
وكما امتنع اتصاف الشئ بصفة قائمة بالغير كذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشئ ولما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقا، الذات
لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا كذلك كونه قادرا
قوله ومنها الكون استمر القول به عن الشيخ الى منتصف المائة الرابعة واتباعه وهم يسمونه الى قدماء هم الذين كانوا قبل الشيخ الى الحسن الاشعري
حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية والامر بوب والخالقية والمخلوق اسمان الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
ثم اختلفوا في اثبات ازلية ومغايرة للقدرة وكونه غير الكون وان ازلية لا تستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرة
للقدرة من حيث تعلقها بالفعل والترك واقترانها بارادة والعجز في اثباته ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو مدلول صفة
التكوين محال كالعالم بلا علم والا بدان يكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى تحلت اسماؤه بحسب اختلاف الاثار فمن حيث
حصول المخلوقات يسمى خالقا والارزاق ترزقا والصور تصورا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب ان ذلك انما هو
في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا يلزم ان التاثير والايجاد كذلك على هو معنى يقتضي اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا قائما بالمؤثر لا

مستمرا الى حين الحدوث والايجاد وقد يستدل بوجهين احدهما ان الباري تعالى مدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو
لم يثبت الخلق والتصوير في الازل لم يكن الكلام ذكر مدحا من الله ما ليس فيه وهو مح ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوها عنها
وهو علة مح واجيب بانه كالمدح تعالى سبح لله ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله يعبد
ولا شك ان ذلك بالفعل اما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشئ في الازل لا يقتضي صورة في كذلك الارض والسماء والاصنام وغير
ذلك نعم هو في الازل بحسب حصول هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لها من صفات الكمال ومنها ان الاشاعرة يقولون في قوله
تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه عبرت العاقلة الالهية لا فيكون الاشياء لا وقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا يعني
بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثر من كلمة مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بها من
كمال العلم والقدرة والارادة ومالها ان التكوين والايجاد صفة كمال ملوحظ عنها في الازل لكان نقصا وهو محال واجيب بان ذلك انما هو
فيما يصح اتصافه به في الازل ولا لم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه لم يعرضت الوجه المذكور وجهين
الاول انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره العاملون بالتكوين الازلي ولا خفاء في ان اضافة
بعضها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ما سا في الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير
بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها يكون الاشياء لا وقاتها ويخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست
نفس القدرة لان مقتضى القدرة انما هو صحة المقدور وكون ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على انه لو اريد
بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازلية لا يستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق و
به عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتكلف المعلول عن العلة في شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب الكسر بلا مكسور واما يلزم
ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لا تقاء لها فلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك
المقترنة بارادة كيف فسر والقدرة بانها صفة مؤثرة على وفق الارادة اي انها مؤثرة في الفعل وبحسب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة
واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك لا يكون الا جائز التاثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات
ولما ذكرنا من ان القدرة جائزة التاثير واما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين يكون تاثيرها اي بالنظر الى
نفسها اما على سبيل الجواز فلا يستمر عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الوجود الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض
صاحب التلخيص بان الوجوب الاحق لا ينافي الاختيار لان معناه انه قال اذا اراد خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ
منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون باثره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قوله وما قيل قد استمر عن الاشعري ان التاثير نفس
الاثر والتكوين نفس المكون وهذا ظاهر فاسد وفساده غني عن البيان فضلا عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه
ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلها حقيقة فيه او مجازا مستمرا من الخلق بمعنى المقدور وهذا
لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشئ اذا اثر في شئ واوجد بعد ما لم يكن موثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر للغير و
اما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة قوله ومنها القدم اثبته ابن سعيد صفة ما لكن
الباري تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس لها على ذلك دليل يدل عليه واثبت القاضي ادراك الشم
والذوق واللمس صفات وراء العلم قوله ومنها ما ورد به ظاهر الشرع واتبع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعكم ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين
في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة عن الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء
مجاز عن الاستيلاء او عمل وتصوير بعلمه الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فالاصل حمل الكلمات على ظواهرها

تعالى الله تعالى فيما وجه تخصيص خلق آدم عليه السلام بلفظ اليدين وما ورد الجمع في قوله ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي اجيب بانه اريد كمال التلذذ وتخصيص آدم بمزيد
وكرم ومعنى تحريك ما عندنا انها تحرك بالمكان المحيط بالكلام والحفظ والدعاء بمال طلاء من الملك ومسح اذا كان تحت تحوط عنايته و
تكنه رعايته وقيل المراد الاعين التي انبجست من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء السلف ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء
والعدو العلو عن القدرة والعين عن البصر وكذلك انا مولى وهم السنة والجسم سرعة والاصابع مسلمات وتصورات لكنا العقلية
بما ارتقى الى الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح الملخص الفصل الرابع في احوال من انه يلزم ان يكون العلم بحقيقته وفيه تحقيقات الاول
في رد مذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وحالهم في ذلك حال الفرق
فان السنية والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع لاهل السنة في جواز الكشف التام العقلي
والالهامي امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين اذا اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالا او ادراكيه مستلزمة لذلك واما
النزاع اما اذا اعرضنا الشمس بلا تحديد وهم كان نوعا من الموقوف اذا اعرضنا عضا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا صحا
العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين يسميها الرؤية ولا يعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان مثل هذه الحالة الادراكية
هل يصح ان يقع دون المقابلة والجهة وان يعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان لم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها معدة
لامكانه اصلا لانها سمعيات وما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاضطروا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما قال
الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد منع الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن
في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المقول عليه من ادلة الامكان انما يصح لان احدى مقدمتيه وهو
ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما ثبت بالنقل دون العقل قلنا لم يكن قطعي لانزاع في امكانه
بل وقوعه لنا من النقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الاية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى
عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والثواب وسلم الخصم وجه الملزوم انه ان كان عالما بما عدا وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه كان طلبه
الرؤية عبثا واجترأ الا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه
جائز والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة
بوجهين الاول ان موسى لم يطلب الرؤية لمعرفتها عن ادراكها الذي هو العلم الضروري اذ الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني انه من اسكن
انظر الى اسكن وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى بما يجامع المعتزلة
لا العلم الضروري ولا الرؤية الاتية والعلامة كيف موسى عالم بربه سمع كلامه وحصل مناجيه ومخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى
طلب العلم الضروري واذ كان الجبل اعظم انه من اماته فكيف يستقيم نفي رؤية الاتية وايضا الاتية اما بعد اذ كان الجبل لاستقراره
فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية العروض بالنظر الموصول بالى لما نص في الرؤية كذا في الارشاد والامام الحرمين وما وقع
في المواقف من ان الرؤية ان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا او وصلت بالى سهوا وما زول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا
فليس في الاية وصل الرؤية بالى الثالث لكن خطأ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة
وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه لمنع صحة صدقه امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا
قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارنا ينظرون اليك فاسد اما اولا فلان كثرة الرؤية باطل بل
كثر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة لا علمهم بساعة تقول
انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يكن الامتناع بل غاية الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لتصديقهم العنت والالزام
على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم لما كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه اخبارا بامتناع الرؤية من غير

طلب للحال ومشاهدة لما حرت من الاحوال والاهوال والالم عند الطلب الحرب لانهم وان جمعوا الجواب ضمنا لخبر بان كلام الله تعالى
والعقل يجيزوا في هذا المقام وعلموا بان انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وطلبوا جوازها عند سماع الكلام واخبار موسى عليه السلام
في الرد عليهم طريق السؤال والجواب عن الله تعالى لكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وبان انهم لم يكونوا مؤمنين حين الاتيان ولا كانوا
بالمستدلين او قاصدين او متقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واصروا ما اصروا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم ليلا يتوهم لهم غرور ولا تقولوا
لو سألها لنفسه لرآه قرن وكل ذلك ضعيف لان السائلين العاملين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال
الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى واما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع
الرؤية ولا فائدة للسؤال كفرهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا محرر والسائلين ولا شك انهم اذا لم يقتلوا من موسى مع ما بدة
بالموت فمن السبعين اولى الرابع ان سؤال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة مع معاندة دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم
عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا يصح ان يكون بطريق طلب الحال الوهم كما يعرفه احاد المعتزلة الخامس ان
موقوف الله تعالى لا يتوقف على العلم بامكان الرؤية يجوز ان يكون لاستفادة اسام العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بالبال من المسائل
حتى سألوها منه وطلب العلم باب عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بالبال وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له
جليه الحال وهذا اعسر ويلحق للعيان في العسر عن جهل كلام الله تعالى ما يجوز عليه وما لا يجوز وقصور في المعرفة عن جهتها المعتزلة نعوذ
بالله من العماية والعواء واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم انه طلب الرؤية على العلم الضروري او رؤية
نوايته وعلامته ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض صرفه ساد العوم او زيادة الطمأنينة القلب ولو سلم فلا نسلم
جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعلى تقدير الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا
نسلم ان علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون لكون ممكنا عقيب الحركة بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا
صح فعله وكانه لا يقال فعل كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا واما المحال مواجتماع الحركة والسكون هذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن و
بالعكس واجتماعهما محال وما قال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اراد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اراد المقارنة المعتبرة ممتنع
فلا نسلم جعله الامر وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبال على العموم والخصوص منهما اما موجب الخصوص دون
الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير معتبر الرؤية فيها اللهم الا ان يقال
المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر لسبق العلم وان كان الامر والسكون الا الاجتماع فلا نسلم وجود الشرط لانه
يستلزم وجود المشروط ملخصا ذلك في الشرط يعني ما يتوقف على الشيء والامكان وانما لا فيه ولما الشرط المعلق تعالى ما يتم به علة العلة واخص
ما يتوقف على الشيء وما جعل لغيره الملازم لما علق عليه وانيها ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع
لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصدا ولم يقصد وقد ثبت وثانيها انه قال بوجود الشرط وهو الرؤية
في المستقبل فاثبت بالتساوي الازمنة وكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان المعلق ما كان انما يدل على الجواز اذا كان القصد
الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط ولما اذا كان القصد الى الاحباط الكلي عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الاية ظاهر ورد بان الاجماع
الاجماع اولى منها على الاحباط وسيجيء الكلام على القرائن وقد يقال ان في الاية وجهين اخرين من الاستدلال احدهما انه قال ان تراني ولم يقل
لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخطأ السائلون والاخر انه ليس معنى الجعل الحكم انه ظهر عليه بعد ما كان مخبوءا عنه
بل انه خلق في الجبل والرؤية فيه على ما حكي اي دورك عن الاشعري وصفها ظاهر قوله وثانيهما مسك المتدرون من اهل السنة على امكان
الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض حكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان وما نفاه الخصوم وان زعم البعض منهم

اقول في هذا الكلام خرق لان الذي ورد من
الشريعة بالذكر انما يعرف بخبر الله تعالى
بالحجة او الظهور وصيغة
بالتحقيق بذلك ظهر اذا سمعت من
ما علمه فان قلت لم لا يعتبر فيه
بدلالة بينهم قلت لان الرسالة
لا يحصل العلم به بخبر الخبر
خبر الاثنين فانه حسي يحصل العلم به
علم

واذ يكون قطعيا ويرد عليه
اقول الواقع في الدنيا فيلزم وقوع
الرؤية فيها

في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جوهر عمق انه عرض وردّ بانه يدرك الطول بمجرد الالف عدة من الجواهر في عمق ان الخط
بالحال شيء من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيلين بانا نعتبر بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالسواد والحمرة ونوع ونوع من الالوان كالسواد
والبياض من غير ان نقوم شيء منها بآلة الابصار وما الحال لا يصح رؤيتها وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود ويمتنع عند العدم لزم ان يكون
لها علة لامتناع الترجيح بلا مرجح وان يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود واما
الحدوث اولا لا الثاني يصلح للعلية والحدوث انما غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض او عن الوجود وهو العدم
ولا مدخل للعدم في تعيين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المطلوب واعترض عليه بوجهين بدفع الكرة
عادل على كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول انما يصح
بمعنى ان الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفي الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا يتحقق في الاعيان
لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك منهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة
ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا يتحقق في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية وكيف العدوم بصفة الامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو
باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تعلل بصحة رؤية العرض اذ لا يلزم احدهما مع الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد
ولو سلم تعليلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون لها علة مشتركة ووجه اندفاعه ان
تعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بحيث ان يكون مما يشترك فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ونعلم انه ما هو
مؤمن غير ان يدرك كونه جوهرا او عرضا فضلا ان يدرك ما هو زائد من خصوصية لاحدهما كونه انسانا او فرسا سوداء او حضرميا وربما نرى
زيدا ثانيا ونعلق رؤيته واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما هو من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل
عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان لم نستحضرها في الذهن فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات
التي بها الافتراق وهذا معنى كون ما يصح الرؤية مشتركا بين الجوهر والعرض الرابع ان لو صحت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين
الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتها صحة رؤية الله تعالى ان يكون خصوصية الجوهر او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعة
عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي هو الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية
انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجهين اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا
خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما مر في بحث الوجود غاية الامر ان الاعتراض
يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره ولنا ان نحقق ان الوجود هو كون الشيء ما هو به فاشتراكه ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكرتم
صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والظنون والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فيها رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك وما ذكرتم الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض والمشترك منهما يصلح علة لذلك سواء
الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود ويمتنع عند العدم
كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق في الخارج واما النص
فهو الملموسية فهو اولى والانصاف ان صحة هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية كون الرؤية من كل شيء او
بحيث قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان الرؤية هو الوجود فقط واما الامور اختلاف المختلفات بل يعلم
بالضرورة ومنهم من كابر ولا ترتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية قوله وعلى الوقوع الاجماع والنص لا خفاء في ان
اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد اجمعوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع

الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظاهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما
النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها شهادة النقل عن اهل
اللغة والتتبع لموارد استعمالها واما مجازا عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو الشيء طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة
والجهة فيتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحسب الحقائق بمشابهة العرف والتقدم للوجود والاستتمام ورعاية الفاصلة دون الخضرة او
للحمرة اذ تعالى بمعنى ان المؤمنين لا يستوي اقدامهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله لكونهم لا يعلمون الى ما سواه ولا يرون الا الله واعترض
بانا لا نسلم ان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحدا الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس
من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وقوله
وسعت نظرون الى بلال كانظر الظباء الى القطا ضاحي الغمام وقوله اكل الحلائق ينظرون سماءك الكنظر الجميع الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر الموصول
بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزومها لانه قد يضاف بما لا يضاف به الرؤية مثل السعة والازدراء والرضى والضجر والذل والخشوع ولتحقق
مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى مرتهم الكرام لا ينظرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على معنى وتجريد نظره فيه بحسنه
المضاف الى ناظره الى ثوابه وعلى ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين وما يحمله الاحناف في ان ما ذكرنا اجمالات يدفع الا
صحاح بالاية واحسب بان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاحسان بالنعمة والرؤية
لا يلائم ذلك على ما سيأتي لان الانتظار موت احمر فهو الغم والحزن والقلق وضيق الصدر اصفر وان كان مع التقطع بالحصول على ان كلمة
الى اسما بمعنى النعمة لم تثبت في اللغة فلا خفاء في بعد وغرابة واحتمالا بالمعنى عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية على احد من ائمة التفسير
في القرآن الاول والثاني لم اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى اسما السند الى الوجه بمعنى الانتظار عام ثبت عن النعاب
ولم يدل عليه الاثبات كما زان يحمل على سلب كقوله تعالى وثلاث لا يحل ولنا اعتبار حذف المضاف عدول عن حقيقة او المجاز
المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه حرج بعد من المحذوف وتمام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاصحاب بالاية والنص
عنها من قبل اهل الحق مذكورة في نهاية العقول للامام لكن الانصاف انه لا يعد القطع ولا يتقي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون حقيقة في الكفار وحصر كونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية وحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه
وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد بالخبر
كالصحيح وهو لا ينافي ما ذكر البعض من ان الحسنى هو الجزاء والسعة والزيادة هو الفضل فان فضل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف
يعبر عنها بالزيادة فلنا يسلم على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اخر الاية الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام
انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية للذين
احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان يحققه قالوا
ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجزنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جناته وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة
الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح
من الاحاديث ما يوثق به من امة الحديث الا انها احاد وقوله تمسك المخالف وجوه نفي المعتزلة بالاية عليه وجهين بعضها منع صحة الرؤية
وبعضها وقوعها فالعمدة اصولها ملتبسة الاولى شبهة القائلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حتى في الرؤية بالذات او حكما
كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان الرائي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ما الصورة كما
لوجه مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة ويعرضون على ذلك وجوها من الاستدلال منها انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وهو محال

ولكان جوهرا او عرضيا لان المعجز بالاستدلال جوهر وبالسمع عرض ولكان اما في البدن او خارج البدن او فيهما ولكان في الجهة او خارج
الجهة او فيهما اذ لا يعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه لا سيما القائلين بها ولكان الرائي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متجزيا
متبعضا وهذا خلاف العلم فانا نعلم انا نتلذذ بالصفات والافعال وفي ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي
فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية الموصوفين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل واحد تمام متكثرة او لا تمام
فيجري او متصلا بعضها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤية اما
مع رؤية شيء آخر مما في الجهة فيكون على جهة من حيز ان رؤية السامعين دفعة لا يعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو ملاصق في الدار من مرئيا وما
هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحدث عليه شعاع احد المرئيين انا نصح في الاجسام والكوليات لان لزوم القائلة والجهة ممنوع واما الرؤية
نوع من الادراك كلمة الله تعالى شيء ولا مرئي شيء ودعوى الضرورة نازع فيه لحكم العقل من الفلاسفة غير مسموع والتسليم في الشاهد فلا يلزم
في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا يجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا مراد بالرؤية ما كنت معنى خلوها
عن الشرائط والتنافيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا معنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي من جميع الحالات والصفات على ما
توهمه ارباب الجهالات فيعرضون بان الرؤية فعل من افعال العباد او كسب من الكتاب فالقرون تكون واقعة بصفة من الصفات وكذا
المرئي كحاسة العين لا يجوز ان يكون الا كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال مراعاة انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية الحاصلة بها بالجهة
السماء عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري قوله الثالث السبعة الثانية مسبة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال
شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري فظاهر الامتناع فيمتنع
رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فصلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القول والتسليم فانما هو في الشاهد دون الغائب
اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يتبع افراد الماهية الواحدة طريق مخالف قوله الثالث السبعة
الثالثة سبعة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لوجبت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة ملزوم انتفاء الآن وفي الجنة على الدوام والاول
مستند العرف والثاني بالاجماع وبالنصوص الناطقة الدالة على استحالة تعذر ذلك من اللذات ووجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب
سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان الغائبات واسنا الموانع من قرب الصغر او اللطافة او القرب والبعد وحيلولة الحجاب الكثيف
او الشعاع المناسب لضوء العين انما شرط في الشاهد اما في روية الاجسام والاعراض فقد يحصل الامر لو لم يجب الرؤية لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى خلق رؤيتها او لتوفرها على شرط آخر وهذا قطع البطلان والجواب انا اردنا جواز
ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطع البطلان على قطع الصحة والشرطية المذكورة لست لزومه على انا قائلون قوله لو
لم يجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى كونه سوت الحال وعدم جزم باستحالتها فاللزوم
ممنوع فان اشياء من العادات القطعية الضرورية لعدم جبل من الياقوت وكم من الزئبق وكم ذلك مما خلق الله تعالى العلم الضروري
باستحالتها وان كان شرتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم مستندا على العلم بالوجوب الرؤية عند وجود شرائطها كصوما من غير
ملاحظة ذلك مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نم وجوبها في الغائب عند تحقق الامر
جواز ان تكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية مختلفتين في اللوازم او كون رؤية الخالق مشروطة بزيادة فوق ادراكه في الباصرة لا كلها الله
تعالى الا في الجنة في بعض الازمان لا يخفى ضعفه ذكر بعض المعتزلة من ان السامعين اعني الدنيوية والاخروية لما كانتا سلمين لزم
تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون معتبرة فيما ذكرنا للدور وان القطعي ولانه اذا تسلم لنا
الاستدلال مرتبا اخر متروكا بجميع ما ذكر من الشرائط واسنا الموانع الا انه لا نرى لاسنا شرط او تحقق مانع غير ذلك فيحكم بتقطع بطلانه واجيب
الامام على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكرتم بوجهين احدهما ومنهاه على قاعدة المتكلمين اعني تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى اما ترى

الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استوائها الكل في الشرائط المذكورة ملزوم لاختصاص البعض بشرط
وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى درات الغبار عند اجتماع ما ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين
علمنا اختصاص حالة التفرق باسنا شرط او وجود مانع لا يقال بل ذاك لاسنا شرطا لكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول مع تكون رؤية
كل ذرة مشروطا بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي بان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من حدقة
فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية كالاجزاء البعض وعن الثاني بانه دور مندفع لا يتم قوله الرابع مدرك على الشبه السمع
واقوالنا قوله تعالى لا تدركه الابصار والعقل يدل بوجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة عن سلامة في الادراك بالبصر لاسناده الى الآلة والادراك
بالبصر هو الرؤية بمعنى الحاد المفهومين اولا ذهبا لشهادة النقل عن ائمة اللغة والسمع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اسناد احدهما
وفي الاخر مثل ادركت القرص بصري وما رأته واجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والعصمة للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية و
الاصول واية التفسير وشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالسبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون
في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه عند سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب لا العموم
السلب سمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اضمارا بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل
سلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم اخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا يعطي الكافرين
والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يعطي كل احد ولا اقتل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين ويحتمل
انه ان اعتبرت النسبة الى الكل او لا يست فهو سلب العموم وان اعتبر النفي اولا ثم سبب الى الكل فلعموم السلب كذلك جميع القيود
حتى ان الكلام المستعمل على نفي وقد يكون لنفي القصد وقد يكون لنفي مثل ما ضربته وما دبا الى الا انه سلب للتعليل والعلة
للفعل وما ضربته اكراما اي تركت ضربه لا اكراما فعلل للسلب والعلة للنفي وما جاء في راكبا اي بل ماشيا نفي للكينونة وما جاء مستطيعا
اي تركه الحج مع الاستطاعة بكسف النفي وعلى هذا الاصل منه ان النكرة في سياق النفي انما يعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء رجل لا بالنفي
مثل قولنا الا يمن لا يحسن الفاتح خوفا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام
الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام الليل وما صام نهاره وما دخل عادته بمعنى شهر وافطر وصرت وكذا ما الليل
نام وان كان ظاهره على نفي الاسناد لان المعنى ليل سابه وان متعلق النفي قد يكون قيدا للنفي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد
يكون قيدا للنهي اي طلب الترك مثل لا تكرم لمدخل الجزء وان مثل وما يستوي لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيدا ضربت لاختصاص
النفي لا لنفي الاختصاص وانما عبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحققت فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط قد يكون
سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاضمار والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب
فقد يكون قيدا للطلب مثل اصل لانها فرض وزال لا لكي عني وهذا اصل اكثر الشعب عن هذا الفوائد بحث المعنى والمحافظة عليه ولم يسم
القوم على ما نفي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا
في التنزيل الا بهذا المعنى هو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيهما اي ثانيهما وجه نفي ادراك بالبصر وارد مورد
التمدح مدح في اثنا المدح فيكون منتفيا وهو الادراك بالبصر منتفيا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا
انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نم عمومه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة و
اورد عليه ان هذا التمدح وما به التمدح مذموم في الدنيا والآخرة والا لزم ودفع بان امتناع الزوال انما هو صفة ترجع الى الذات الصفات
ولما ما ترجع الى الافعال فقد تزول لحدوثها والرؤية من قبيل هذا القبيل بعد تحققها الله تعالى في العين وقولا يحتمل لو سلم عموم الاوقات
فغاية الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في الظنيات دون القطعيات وثانيهما انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها

على موردوته مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حينئذ الشمس والوصول ماخوذ من ادركت طلابنا اذا لحقتهم والذي يصح
رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايت فيكون اخص من الرؤية ملزومها منزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم
من نفي نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا ولنستدل لاهم بان قولنا ادركت القمر بصري وما رايته ناقض اما تعدد ما ذكرنا لان
ذكر رايته تعلم عن ايه اللغة اقرا فان ادراك بحواس مستعار من ادركت طلابنا اذا لحقتهم وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع في الى العرف
دون اللغة فالاصل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري تعالى لكن لقائل الادراك الابصار فانه ولا القوا وهو ادراك
الابصار جهة طلبا انما فائدته بالتدبر منزه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراك الابصار فعبارة
عن رؤيته اياها او علمه بها بصرا عن اللازم بالملزوم وما لك ان المنفي ادراك البصر لا نزاع فيه والمنازع ادراك البصر بن ولا ولا اعلى نفيه
وهذا مصيبة الى الاشعري وضعف ظاهر لا اشتباه الى ولا ان جميع الاشياء كذلك اذ لم تنبات منها انما يدركها البصر دون الابصار طالعة في
ذلك ولا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالخارج على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا
لسر الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المنازع قوله بل ربما يلزم جواز الاستدلال الاصحاب بالآية على
جواز الرؤية بالمعنى المتنازع وتقرير الطاهر من مرام ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها لكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لا لا
امتناعها كالعدم حيث لا يرى ولا يمدح لها في ذلك واعترض بان ذلك لغرابة ما هو اصل الخارج والكلام اعني الوجوب ولما الموجود
فيمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا يمدح في ذلك ايضا لان الكثير من
الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض بان هذا الاستنتاج على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو
الوجود وحرمتم رؤية كل موجود فاجيب بان ذلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مرئية بما رات الحدوث وسمات النقص
فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكلامه وادرج تمدحه بنفي الرؤية في اثنا كلام نفي سمات الحدوث والزوال
واستدل على اثبات العظمة والجلال اعني قوله تعالى مبدع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية لصح نفيها تمدحا و
صار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الخارجي الرؤية الخالي عن سمات النقص على المقرون بصفات الكمال مدح بما اعترض بانه يجب ان لا يزول
ملازمة في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بانه ذلك انما هو فيما رجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات
الفعل لان الرؤية كلفي الله تعالى وغيرها كلق ضدها والافعال جائز يجوز زوالها وزوال الموانع الراجع اليها اذ لا يحصل بذلك نقص في القدم
ولا نقص في الذات وكلام يستتم هذا على راي القائلين بعدم التكوين ومغايرته للكون ولم يخصص جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه
لا مدح للنفي في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته على ضدها لان كل ما يرى يدرج لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته في الانفس راجاب
بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية واستنادا لما ذات
الحدوث وسمات النقص اذ لا مدح في نفي الادراك فيما تمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن عرفت حدوثه ونقصه
كالاصوات والروائح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا
على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فلا يلزم قوله الخامس من ما به الشبهة السنة وتقريره ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام
عند سؤاله الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التاكيد فيكون نصا في ان موسى صلى الله عليه وسلم لا يراه في الجهة
او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب
ان كون كلمة لن للتاكيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان سلم فلا يمنع الانكار لكن لا يسلم دلالة الكلام
على عموم الاوقات لانه لا ظاهر اعلى المشهور ولا عبرة في العلميات بمطلق ظهور قرينة الخطاب هو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية
في الدنيا على انه لو صح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا موجبا بين الادلة قوله السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا

او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء يستعمل الآية لنفي ان يراه احد من البشر حين الكلام الله تعالى مكث في مقر الكلام وقد اجمعت
قالوا المجمع على السلام الا يكلم الله ونظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر الى موسى وسكت المعلى صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما
حصل شرعيا في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء
والجواب منع ذلك على اما استعمال الآية لسان الواقع بكلام الله البشر والتكلم وحصل ام من الامكان مع الرؤية او مدعاها على معنى الاعلى
على حال الرؤية لصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا على وحيا اذ لا معنى لسوى كونه دون الرؤية عملا بحال من احتجاب لو سلم
دلالتها على نفي الرؤية ونزولها في ذلك محمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وحملا على موجب الحرمة اعني سبب النزول قوله
وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام
ويجوز ان يكون البلغ في موضع الحال قوله السابع قوله تعالى حكاية عن قول موسى لقومه يسئلك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك و
الجواب ان ذلك لعنادهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والتقابل على ما عرفوا من
من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى صلى الله عليه وسلم سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام
على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا معنى الايمان بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض السلف
من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج بالجمهور على خلافه وقد روي ان موسى عليه السلام على رايت ربي فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام
فهو على القول بها عن كثير من السلف قوله خاتمة اختلف القائلون بامكان رؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤيته صناعة فقال الجمهور نعم لا
بعضا دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراك سائر الحواس اذا اعتلنا بالوجود وسيما عند الشيخ حيث يجعل
الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مسموعا مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه
بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان السمع والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت الشيء
وذقته ولمسته فما ادركت الحية وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات لحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل
بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يدل على الوقوع لكن صريحا دليل الوجود وجوازه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء
بالرؤية قوله المبحث الثاني اختلفوا في العلم بصفة الله تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة حال عدم حصول اكثر من المحققين
خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوا خلافا للفلاسفة اجمع الاولون بوجهين احدهما ان ما علم منه البشر هو السلوب
والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى واحد
ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا تقال
الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بالذات لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود وليس بمعدوم لا
بتصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة حتى صفتي منع نقصان والشركة فيه ولا شيء مما نعلم منه
كذلك ولهذا اعترف في مسائل التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه منع الشركة لما كان كذلك وما قال ان الواجب لكل منع كثرة اذ لو
فعناه ان مفهوم الواجب كلي لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب فهو على الوجهين انما لا يعلم ان معلوم كل احد من البشر
ما ذكرتم من ان الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من علم ما علم منه الوحدانية ما دلت التاطع لا مع اعتبار ذلك
لا تصور للشركة والاقتصار الى بيان التوحيد لجاز بانه هذا انما كلي اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان يكون المعروض حالا لا يمنع تصوره

ان مقال الكلام في حقيقة الواجب لا في موضعه ولهذا ترى العاملون بامتناع المعلوم يجعلون امتناع الكتابة بالحدود والرسم مبنيا على انه لا
مركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والعاملون بحصول المعلوم يقولون انه لا حقيقة لما سوى كونه ذاتا
واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الا انه ثم ذكر من الصفات حتى اصرار المسائل من المعتزلة قالوا انا نعلم ذاته كما نعلم
موذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة الماهية وسبب النزول بها خرافات حتى قال ان الله ماهية لا نعلمها الا هو و
لو روى لروى عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدرك كونه ماهية والخاصة وحسن روى عن ابي حنيفة رحمه الله انكره
واصحابه منه الرواية اشد انكار وذلك لان الماهية عبارة عن الماهية حيث تقال ما هو يعني اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى
منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ومباين لجنسه من الانواع والافراد فالقول به يستلزم تشبيه وفسره بعضهم ان تقال علم نفسه لشامة
لا بدليل ولا بخبر وكل علم بدليل وخبر ومن علم الشيء بالمشامة علم منه ما لا يعلم من الاشياء وليس هناك شيء هو الماهية لتلزم التشبيه
وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصة كما قال القاضي ان خاصة غير معلومة لنا بل لا يعلم بعد روية في الجنسية
فيرد واحدا من التشبيه **قوله** ثم هو كاف اسكات الى جواب لمستدلال العاملين لوقوع العلم بحقيقة محققا بانا نحكم عليه بكثير
من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصور احد محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة
لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقة غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم انها معلومة او ليست
معلومة واما ما كان سبب المطلوب فترى الجواب انها معلومة بحسب مفهوم اعني كونها حقيقة الواجب هذا ايضا من العوارض
والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام مما يصدق عليه انه الحقيقة والذات **قوله** واما الجواز بمسلك
العلامة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم موارسام صور المعلوم في النفس اي باسم الكلية المنزعة من الموجود والمعنى
بحذف الشخصات بحيث اذا وجدت كانت تلك الشيء ولست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك
لكان الواجب معروضا على تلك الصور الاخرى في الاذهان فيصير كثيرا او نقول الوجود واجب فانا لا نسلم ان العلم بارسام الصورة ولو
سلم فلا كذلك العلم بالواجب لانه الواجب ولو سلم فالكلام للتوحيد بعد وانزاد الواجب الصور الاخرى منه والحل بالتشخيص امكان فيض صدق
المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور فتنا نهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو مستند الى الواجب فاقا واما
بالحد وهو اما يكون المركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم
انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او خلق الله العلم الضروري بالمحسوسات او بتصور الاشياء مشاهدة للنفس عند
مفارقة البدن كسائر الجزئيات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يحصل له كما سبق **قوله** الفصل الخامس في افعالنا
وفيه مباحث الهامة في خلق افعال العباد يعني انه هل من خلق افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل السائر الاجسام مع الاعراض
على انها افعالهم لا افعالها اذ القيام والقاعد والاكل والشارب وغيرها هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل
اما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله والجان ولا يجب في خفاء
هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما التعجب خفاء على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به
الصحائف والاوراق وهذا يظهر ان يعلم ما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يستلزم كون فعل العبد
واقعا بقدرته مخلوقا له ولزم البحث على ما هو المذهب الحق ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحده وعند المعتزلة بقدرة العبد وحده
وعند الاسفرايني بمجموع القدرتين على ان تعلقها جميعا اصل الفعل وعند القاضي على ان تعلق قدرة الله تعالى اصل الفعل وقدرة العبد
كونه طاعة او معصية وعند الحكماء بقدرة خلقها الله تعالى في العبد والنزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه
خالق القوى والقدر فلا تمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا شك بالنسبة الى الموافق في ان الموثر عندهم قدرة العبد وعند

مباحث افعال العباد

الحكماء مجموع القدرتين على ان تعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل ذكر الامام الرازي وبعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله
على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى وجب للعبد القدرة والارادة ثم ما لا يوجبان وجود المقدور
واثبت ضرورة الصحة اما في بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة مثل الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا
صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ثم اذا اتحاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء
بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور مما هو القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب الامام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو
رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع السامي كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق
هو الله والاخالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد وبين ما لا يتعلق بان يتعلق الصحة
شيء لا يستلزم تاثيرها كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا موثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل
الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم المستقلون منهم كانوا ممتنعون من تسمية العبد خالقا لوجوب عدمهم باجماع السلف
على انه لا خالق الا الله وكفر المتاخرون تسمية العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد
عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا قدرة مقارنة للفعل غير موثرة فيه واما الاستناد فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا
انضمت اليها قدرة الله صارت مستقلة بالتاثير بشرط هذه الاعانة على ما قرره البعض فرب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة
بالتاثير فباطل بالسبق وكذا الكفر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما
نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي ففي الكلام بين الكسبية والقدرة لكن لا بد ولا من بيان معنى الكسب فقال ان
اسم للاسمى فاكتفى بعض اهل السنة بان نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة
للعبد تتعلق بعض افعالنا كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال الامام الرازي في
صحة تحصيل قدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان التعلق الفعل مثلا لكلا حاصلا وهما ان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية
وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحكم بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وفرعه من ذلك ما قال
ان اصل الحكم بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب فيه نظر وفعل الفعل الذي خلقه الله تعالى في العبد وخلق مع قدرة العبد
متعلقة به تسمى كسبا للعبد بخلاف اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها السبب والاضافات فتقع كسبا من احد
طرفي الفعل والترك ونحوه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد لا يحتاج معه وجود الاثر هو الكسب وهذا
ما قالوا هو ما يتبع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يتبع في محل قدرة بخلاف الخلق فانه ما يتبع به المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يتبع
لا في محل قدرة بخلاف الخلق فانه ما يتبع به المقدور مع صحة فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك
المقدور ولهذا يكون موجبا لاختلاف الاضافات كون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالشيء تصديقه وارادته صحة بخلاف
خلق الشيء فانه لا يفي الصلة والعاقبة الحميدة بل ربما يستتبع ملهما وختم الكلام بالشارة الى الامام حجة الاسلام وهو انه لا يبطل الحر المحض
بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انه مقدور بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد
على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في
الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تعلق به عند الاختراع نوعا اخر من التعلق فحكم العبد باعتبار نسبتها الى قدرته يسمى كسبا و
باعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهو خلق لرب وصف للعبد وكسب له وقدرة خلق للرب وصف للعبد وليس بكسب الثانية
عقليات وسمعيات استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن و
كل ممكن مقدور الله تعالى لما مر في بحث الصفات فعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين

المستلزم على اثر واحد وقد بين امتناعه في بحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله
تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها لكن لزم الكمال علمنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد
لتستلزم جواز الكمال وهو مع وجوده نظر ومن لمصنفات الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب
ولا كون محوجا الى السبب لا صنعه لان غير المعين لا يتحقق وما لا يتحقق لا يصلح سببا لوجود شيء فيتعين ان يكون محوجا الى السبب بمعنى
ان الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا
لكون الكل بالحاجة وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله تعالى واقعا
بقدرته وجهان انه لو لم يقع بقدرة الله وجهين فاما ان يقع بغير قدرة الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لان
القدر لاستقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين وانما ان لا يقع
شيء منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان المختلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذكر الا الوقوع بالقدرة العامة
فلا معنى للوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو ايضا لو وقع بقدرة الغير لما صح ان الله تعالى قادر على ايجاد الموجود فيلزم
كون العبد مجبرا قريبا موجبا بخلاف ما اذا اوجد الله تعالى بقدرته فانه يكون مشيرا للقدرة لا مجبرا **قوله** الثاني الوجه الثاني من
الوجوه المثبتة ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الانسان بالازدواج والانقسام
والمخالف ممكن طلاقه لرجحان ذلك النوع وذلك القدر من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم والظهور ومن الملازمة
يستكمل الخلق بدون العلم كتوالد الاعلام من خلق وهو يستدل بنا على العالم ولنا بطلان اللازم فلوجوه منها ان القائم بقدرة
منها افعاله اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها وان الانسان انسانا كان او غيره ينقطع مساحة بعينه في زمان معين
من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاقطار التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآيات التي منها تألف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي
يحلها يكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك او بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطء ومنها ان الناطق ما في حروف مخصوصة على نظم
مخصوص من غير شعور بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاسماع سكل الحروف ومنها
ان الكاتب تصور الحروف والكلمات بحركة الانامل من غير شعور بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف
والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها ساق تلك الصور والنقوش **قوله** الثالث لو كان فعل
العبد بقدرته واختياره لكان علمنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاعتزال لكن اللازم اعني التمكن من
الفعل والترك اما ان يتوقف على مرجح او لا وعلى الثاني لزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع
الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره فيلزم
التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالاخرة لا من العبد بل من غيره بطل استقلال العبد بالفعل
وعدم تمكنه من الترك لم يجز وقوعه مع التساوي لكنه مع المرجوحية ولان وجود الممكن مما منته رجحانه الى حد الوجوب استحق على
ما مر ولا يخفى ان هذا انما يتم عند الزام المعتزلة القائلين بالاستقلال العبد ولسنا والفعل الى قدرته واختياره من غير حصر والا
ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم لا يدل على مذهبنا بالضرورة فلا يستحق الطلب
وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا اذا شئنا الفعل فعلنا واذا شئنا الترك تركنا وثانيها انه جائز في فعل الباري
فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري
على طريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تام العلة وان لم يكن حاصلا ينقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا
يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الاثر وبعد والمحذور الثاني ان مرجح المختار احد الشيئين ويلزم جائز كما في طرفي الهارب فقد

العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما الحال الترجيح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من
العبد هو تعلق الارادة حلول الداعي وصرف الفعل مع انافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول
بان كلامنا في حصول المشيئة والداعية التي يجب مع الفعل او الترك فلا حنا في انه ليس بيدنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله كل من عند الله ولهذا نسب المعتزلة الى ان الله هو الخير وان كان في الحال الاختيار وان
الانسان مضطر في صورة مختار ومن الثاني بان الباري ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقت ملائم الى مرجح آخر
لتلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياري كارادة العبد فانها تحدث بعلتها بالافعال شيئا فشيئا وتحتاج الى دواعي تهيج
تحدث من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بان الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا الظاهر
بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي على المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر واصعب منه وفي نظر
للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا يكون لشبه العبد بل يخص خلق الله تعالى وجه يجب الفعل ولا يمكن العبد من تركه ولا يعني بالانتهاء
الا الجبر والاضطرار سوى هذا وهو نظير الجواب عن الرابع **قوله** الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات كان وما سيكون
وانه يستحيل علمه بالجهل فكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا
في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع بافعال مكنة العبد بمعنى انه الشاء فعله والشاء تركه فالمسئلة بجزئيات علم
الله تعالى وان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته علمنا بحسب انه يقع انه بقدرته واختياره بحيث لا يمكن من
اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار وعناء الامر ان يكون بالجبر لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب
المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاقناع ثم يرد بعض الدليل بفعل الباري لحدوثه فيه مع الاتفاق
على كونه بقدرته واختياره وعلى وفق ما ان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعد وهذا متحقق في فعل
الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجائز ان يتعلق بتركه وليس بحسب ساعة علم لتحقق الوجوب والامتناع
اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا لا محذور كتعلق ارادة العبد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه لا وجه
في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب ليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل من
الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتبع له الذي والارادة اذ بها الباقي فيثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء
او بوسط وهو المطلوب وهذا صعب جدا لكن البعض مندفع عنه قوله واما التمكن كالمستدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم
فكذا بتعلق الارادة وتقرير ان فعل العبد اما ان يراد وقوعه بحيث لا وقوع فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد ولا منع الحصر
كما ذكر ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وانما يمنع وجوب وقوع ما ارادة الله تعالى من العبد على ما هو المذهب
عندهم كما سبق **قوله** الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه
في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم عن الحركة
عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان
يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فلزم الترجيح بلا مرجح لان القدرة لاستقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير
تفاوت واجيب بانه يمنع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ الفرض تساويهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة
والشدة ودفع الامام بان القدرة لا يقبل التحري ولا تتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه فالا لذلك بل لزم تساوي
القدرتين في التعلق فاما ان الامران احدهما كون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر **قوله** وقد استدل المعتمد
على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته بوجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعل الايجاد او اختراعا لكان قادرا على العادة واللازم

كمن يحمل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخالق هو الاله على التدبير العادي عن الخلل وعن الوجه الذي يعدل والجاد العبد ربما يقع
على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدر ملتبس الخلق الا الجاد على وجه التدبر اي الاتباع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك
فلو كان موجدا لكان خالقا قوله ومنها قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى
التصيير اي يجعل صنع مكان صنع فاذا وقع مفعولا الى من افعال العباد اناطها بجعل الله وخلقه والمعتزلة يحملون امثال هذا مجازا عن
التوفيق ومنع الالطاف والخذلان ومنها الهداية والتعليم والاقدار ونحو ذلك الا ايضا من كثرة الوضوح بحيث لا مجال لهذه التاويلات
عند المنصف قوله ومنها مثل فعال لما يريد من ايات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهي متعلقة
بالايمان وساير الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على ان يفعل ما يريد فيما عدل عن الظاهر
قوله ومنها كل من عند الله من ايات مختلفة الاسالب في افاق المطلوب الظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند
الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله اي وجميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله
ومشيته لان منشا الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا يصح ان يخفى على العاقل حالهم لا يعلمون ذلك فعلى هذا
يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة وارد على سبيل الانكار اي كيف يكون هذه السيئة او محمولا على مجرد
السنة دون الايجاد توقيفا عن الكلام عن ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وبكونه لكونها معانا ومرادا ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان ان الذي انت
الايمان واوجد في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى ان موجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر ان الموجد
سيرنا ومن قوله تعالى الم تر الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله ان الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري
من الحيوان وامثال هذه اكثرة صدر لي صدري وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتاويلات القدرية
عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سبق من ابطال ادلتهم القطعية قوله ومنها ما هو اتم الاحاديث الواردة في باب القضاء و
القدر كون الكائنات بقدر الله ومشيته وان كانت احادا الا انها متواترة المعنى كشفاء علي رضي الله عنه وهو خاتم وكلها صحاح مثل
السمات مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف دواة في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك
التوراة بيده تلومني على امر قدر الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى علي رضي الله عنه قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن
بالقدر خيره وشره وما روى ابن عمر رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه
قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها ما عن علي السلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان
شاء اقامه وان شاء ازاغه ثم قرا ربنا لا تزغ قلوبنا وعن جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك
قيل له يا رسول الله اخاف علينا وقد آمنا بك وما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء الى
السيئة والوسطى يحركها والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة قوله واما المعتزلة القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم
وايجادهم لمستقلا لا افرقوا فرقتين فالواصل البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين
عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التسليم او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته لمستدلا لما آل ان
كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح
وما ذكره الامام الاولى بعد ثبوته والجاء وخلاف العامة بيان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بقصده وداعيته كالاقدام على الاكل

والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولا يخفى لو وجد الفعل بالاختيار الا الذي كدت منه
الفعل على وفق دواعيه ثم ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه علم بالضرورة كون الحدث لمستقل
الافعال لما حكم بذلك كالا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل بذم الداعي لا الاخرة عم انه يعلم بالضرورة
صحة ملك التمام والشيء من الصحيح السنة لا من الزمن والمتعدنا على صحة صدقها من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فان
الاصل بطريق الاولى انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك الدين دون الحسل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دون ولهذا يقصد
الكاذب طرح الحدول الصتق دون الواسع ثم ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب بالحركة الامور ولهذا يستلطف في استدعاء ذلك
الفعل منه وانه يتهيا بما يكره من الافعال التي كدتها النهي وكذا المعنى والسعي وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه
والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال السنن الى العبد ما هو متعلق لقدرته وارادته واقع بحسب قصده و
داعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعدم صرف قدرة وارادة
وان كان مخلوقا لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والسعي ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على هو
المتنازع فضلا ان يفيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف استدل على هذه الدعوى وهي انه
لو لم يحصل سبب صحيح من سوء من العقلاء الى السفسطة وانكار الضروريات اما السمعية والحسية فظاهر واما القدرة فلانهم جعلوا
الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين
لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وذهب الى ان الفعل يعلم بوقت صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
عقيب الداعي واجب لزمه من ذلك من القدماء عدم كون العبد موجدا لفعله وتم ابطال الاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف
من تلميذه اصحابه انه رجع من مذهبهم فليس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا يقال الاعتراف
بوقت صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي
لمستقلا بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لانا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لاجل ما فان القدرة
الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سبب الاستدلال كما هو مذهب الاستاذ والامام الحرمين فالكاتب ابو الحسين مدرسا عند فاعلية فرجعا
بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يامر الله العبد بالكون فعلا لله تعالى وان يامره بفعل
يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان الامور على كلا التقديرين لا يكون ممكنا من الفعل والترك ولا بين ان
يعذب الله العبد على ما اوجد فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا بين فاعل القبح والظلم وفاعل ما يجب
القبح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند الداعي حصول الاراده الجازمة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين
كان من المكرمين لمذهب الاعتزال في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة وما كانت على سبيل التقية والتلبيس وزعم بعض
المتاخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعل مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء
والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركها ونعلم ان العرب لو عجزوا على مثل القرآن مع توفر الدواعي واسعاء الموانع لاتوا
بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا يأتوا به وفيه نظر لانا لما ان نلزم مع خلوص
الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من
وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان كل الداعي والاراده الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي
يقول به اهل الحق ولزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به الجبرية وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب
ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان العروض يساوي الامرين وانما العلم فرع اعتقاد الوجوب لا يرى انه اذا قيل

من امر يرفت عجز العجوز من فعل لانه طلعت دوامهم طوعه ورالا بوانه وهذا معنى الوجوب لانه استدلال ما سنا اللازم على انتفاء
الملزوم هذا استدلال منى الفعل عند تحقق القدرة على نفى الداعية وعدم الارادة قوله ومنهم من احتج عليه المتقدمون من المعتزلة
على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله يطرى ممكنا موجبى عليه وعلته امام المتقدمين توجيها الى حجة الاول وهو عندهم
الكبرى وعدوتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فساد ولت منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح و
الذم على ما ليس فعلها والواقع بقدرته واختياره ورد بالمنع على ربما يجيء وعدم علمها هو محل الكسب والقبح واعتدال العامة
وافراط القدرية ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهى اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا مدخل فى قدرته بل ما لا يطيق
لمرض وخوف حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون منزلا من يطلب من الانسان طبق الجوان والطيران
الى السماء بل من الحاد المشى على الارض والصعود فى الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو خلق
المستحق العاقب حتى ان من عاقب على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من السلطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والرهبة ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وعلى الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب و
الترهيب الحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فاسد الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير فى افعاله وهو
مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التى يطابق العقل والشرع على استحسانها واستقباحها المدح فى العاجل
والثواب فى الآجل والتى ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاحسان الى الفقراء والاحسان وكفعل النبى من الهداية والارشاد
وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وترتيب الشرور والشهوات وكالتكلم بالسبحات والدعوات
المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والجفاء التى لا يورث الا اللوم والعقاب لان الكل خلق الله
من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التى تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتى تظهر منها بقدرة الغير و
ارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب انا نسلم ان لقدرة العبد
واختياره تاثيرا لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعند عرضه وان كان خلق الله تعالى ولا على من يجعله قد
موثرة لكن لا بالاستقلال بل لمزج هو محض خلق الله تعالى على ان من الفساد ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد
بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق اخرى كما ان
المدح او الذم قد يكون باعتبار المحل دون الفاعل كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الزواجر وان الثواب والعقاب ايضا
لما كان فعل الله ونصرا فما هو حق لم يتوجه سوال المسئلة كالاعتراض خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والعقوبة و
التهديد والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعى الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افراق الفعلين فى المخلوقية لله تعالى
لا ينافى افتراقهما بوجوه اخر الثالث ان كثيرا من افعال العباد صحيح كالظلم والشرك والفسق والقتل كما كاد الولد ونحو ذلك و
القبح لا يخلق الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بمعناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح وما يكون لما عاقبته
حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لتاثير القبح الا موجبه وهذه ليس بشئ فان الظالم من اتصف بالظلم لا من
اوجبه فى محل اخر الثالث ان فعل العبد فى وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك
لا يكون خلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء لا صارف له اكل وشرب
البتة ومن علم ان دخول النار يحرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون ايجاد الغير لا يكون فى
الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجد عند ارادته او يوجد عند كراهته ذلك ان سلم العكس مكذا لو كان
فعل العبد ايجاد الله تعالى لكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل فكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته

لم يكن ايجاد الله تعالى كذلك للملزوم حق والجواب ان ما ذكرتم فى بيان الصغرى الا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع فى بعض
الافعال ودون فعل منع ارادة الغير كالجذم والعبد فيمتنع الكبرى ولو سلم الوجوب فلم لا يجوز ان يكون منع ارادة الله تعالى وقد وقعت
ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معنا ما واحد ولو كان فاعلا
لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى وتقدس كافرا ظالما
فاستعاذ الملاشارب ما يا فاعدا الى غير ذلك من الفواحش التى لا يسطع العاقل احراقها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة
كثيرا ما نسمعها من حمقى العوام والسوقة من المعتزلة صعب حتى وجدناها فى كتبهم المعتبرة فيحتمل ان العصب على على العقول وعند
فى القلوب التى هى الصدور ولا ادرى كيف ذهب عليهم ان مثل هذا الانسان اما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل ولا
ريب ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى فى محالها وذاتا ولا يصف بها الا المحال ثم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى
لزم صحة من التسمية بناء على اصلهم الفاسد فى اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام فى بعض الاجسام وكان قول العاقل لغيره من كلم
بالمثل حجة لكون كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويحملون قول السنى المعتزلى او سنى
او ملحد او اقبل على وما الشبه ذلك مركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجازا عند السنة ولما وافق ذلك
حتى زعم بعض من يعتقد السنة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجازا عند اهل السنة قوله ولنا السمعيات فكثيرة
جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد عده الامام الرازى رحمه الله فى سورة الفاتحة لنا ثلاثين علما و
بلغ الامدى الاقصى فى التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط ولا يلهم السمعية على كثرتها فى عدة انواع الاول الايات
الدالة على اسناد الافعال الى العباد لسنا والفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فلنذكر من قوله تعالى الذين يومنون بالغيب ويصلون
الصلوة الى قوله تعالى الذى وسوس فى صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المنازع فى شئ وزعم الامام انه لا يحصل منها الا الالزام
ان مجموع القدرة والداعية موثرة فى الفعل وحاصل ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار يصح الاسناط ودوران الناس مصرحا ومن الادلة
الباطلة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الايات الواردة فى امر العباد وبعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان
والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفى قصص الامم الماضية الانذار
ان يعمل بالمساعى ما حاصل بهم وللاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار فى اجراء الافعال
وقد عرفت الجواب الثالث الايات الصريحة فى اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهى العمل كقوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه ليجزى الذين اساءوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله
تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه واعملوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون واعلم بما تصنعون والكسب كقوله تعالى
ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم من
الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والملك كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى
حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابداع كقوله تعالى ومبتدعة ابتدعوها والجواب انه لا ثبت بالدليل السالم ان الكل
بقضاء الله تعالى وقدره وجعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب المعارى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس
او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته و
الخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الايجاد ولم يصح مثل جعل الدرهم فى الكيس وجعل لزيد شريكا واما على راى
الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثرة فى الفعل وذلك المجموع كله من الله تعالى من غير اختيار العبد فلا يجاز والاسكال والاستدلال
للعبد فلا اعتراض الرابع الايات الدالة على وقوع الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى

وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم انه كان بعباده خبيرا بصيرا ومن يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد لهم اولياء من دونه ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما مأواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيرا ذلك جزاؤهم بانهم كفروا بآياتنا وقالوا ءاذا كنا عظاما ورفاتا ءانا لمبعوثون خلقا جديدا اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم وجعل لهم اجلا لا ريب فيه فابى الظالمون الا كفورا قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربي اذا لامسكتم خشية الانفاق وكان الانسان قتورا ولقد اتينا موسى تسع ايات بينات فاسئل بني اسرائيل اذ جاءهم فقال له فرعون اني لاظنك يا موسى مسحورا قال لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر وانى لاظنك يا فرعون مثبورا فاراد ان يستفزهم من الارض فاغرقناه ومن معه جميعا وقلنا من بعده لبني اسرائيل اسكنوا الارض فاذا جاء وعد الاخرة جئنا بكم لفيفا وبالحق انزلناه وبالحق نزل وما ارسلناك الا مبشرا ونذيرا وقرانا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا قل امنوا به او لا تؤمنوا ان الذين اوتوا العلم من قبله اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيرا

قوله لم يلبسون الحق بالباطل وهو الكفر بالله وانكار نبوته وما جاء به من الشرائع وهو الباطل الذي لبسوه بالحق الذي هو الايمان بالله وبرسله وبما جاء به من الشرائع وهو الحق وقيل معناه لم تخلطون الحق بالباطل وقيل معناه لم تجحدون الحق وتقرون بالباطل وقيل معناه لم تكتمون الحق وتظهرون الباطل وقيل معناه لم تشكون في الحق وتيقنون بالباطل وقيل معناه لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان لم تقول وما ذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد لم قال وان يدعوهم الى الهدى حتى ايوضوا لم قال فالهم عن الذكر معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة ومن موانع عقلية صعب على علماء القدرة الخامس الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيئة الله تعالى قال تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا انما يشتهي من شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعلق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفي هذا الانواع وافرادها الحال وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة موافقة انواع الايات واقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعدته في ذلك دليل الداعي الموجب لفعل العبد الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول مما اعدوا لي للاعتزال والا تقدم الدرس لنا واما دليل من الارلقة وتداورف الواقف في عداد جاهلا معول عليه عندهم لتحويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا تتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشركة الغالب قوله خاتمة تشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال من الشاهد بجهة فان الناس كانوا مختلفين فيها اما مسئلة ما يمكن الرجوع اليها فهما متعارضة متدافعة لقول الحرية على انه لا يدل رجوع الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومقول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعل لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما متقدمان بديهيان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الحرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق صورهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد لو كانت منها وعبثا لا يليق بالتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء مما يوهم بالامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم يكن خالية من القرفتين وكذا الاوضاع والحكايات مدارج من الكاملين حتى قيل ان وضع الزند على الحجر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان التدبير في قولنا لا يرجح الممكن الا بمرجح يوجب السداد باب اثبات الصانع ولكن نقول الحق ما قال بعض المحققين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى التكاليف على قدرته واختيار والتنادي العقلاء على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب الموحدي في الحاشية وفي كلام العقلاء قال الخاطر للوهم السخيف فعال السلي من مدعي قوله وافعالنا بقضاء الله تعالى قد اشتهر من اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا سؤال فقال العباد وانتم ظاهر عند اهل الحق لا معنى من انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبين لها فمعنى القضاء والقدر الخالق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها والاستتم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى كان على ربك حتما مقضيا فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والبيان كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا ذلك وكتبنا في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وبالجملة

لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بالابداع الازلي الواجب تعالى وكان الايجاد ما تعلق منها بالمادة في الاوقات على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي عبارة عن تحول صور عن مقارنة اخرى وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل الخلق بالابداع لكل الصور فيها واختراع ما فيها بالقوة من قبول كل الصور الى الفعل مدبرا بلطف حكمته ربانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في مواد الخارجية منفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالواو دخول الشرعي القضاء الالهي على سبيل السعة فان للوجود اما ضروري كالقتل والاخلاق او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولا امتناع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان الطبيعة بحركة بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وهو الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي

قوله لا خلاف في دم القدرية مذموم وفي صحاح الاحاديث لعنهم القدرية على لسان السبعين نبيا والمراد بهم الغالون منهم كون الخير والشر كلهما بقدر الله تعالى ومشيئته حواء الكل لما لعنهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لانهم للعبد قدرة الايجاد وليس شيء لان المناسب المدرى نفي النافي وقالت المعتزلة القدرية هم الغالون فان الخير والشر كلهما من الله وتقديره ومشيئته لان الشائع سنة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحشوية والسافعة لا الى ما ينفيه وورد انه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم

قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية والاخنا في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور الى الله كلها الى الله ويعرض بعضها نسبة الى نفسه يكون مواليا خصم الله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه فاعلا والقدرية اولى باسم القدرية ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني بامر شيء رأيت فقال رأيت قوما يكون لهاتهم وساقهم واخراتهم فاذا قيل لهم لم تعملون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروي الاصبغ بن نباتة ان الشيخ قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى من الاجر شيئا فقال له مهلا ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء في حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائم من الله لمذنب على ذنب ولا محسن على احسان ولكان المحسن اولى بالذم من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب هم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر بخيره ونهى عن شره وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم من الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى الخلق وهم قدرية مجوسون وهم يقرون على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها ابائنا والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل استحقاق فيه واستحقاق للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلنظر ان هذا قول المعتزلة ام الجبرية ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وجاهتهم انهم مرجون باطلهم مستة الى مثل امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال سمرت

مباحث التوليد

ولى ودعوت فسر اعدم لو اني لا توخر حد رالى بدفع الفرار ما قدر ورا وانه قال لمن قال اى الملكين الخير والشر والطاعة والمعصية ملكا بدون الله
فان قلت اسكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت اسكها بدون الله قتلها ادعيت انك انت الله فما باب الرجل على بدن وان جعفر
الصادق قال لهدى اقرار الناس خرا، فلا تلغ اياك بعبد واياك ستعين قال يا جعفر على ما ذا استعين بالله وعندك ان الفعل منك و
جميع ما تعلق الاقدار والتمكين والالطاف قد جعلت لمت ما تقطع الهدى والحمد لله رب العالمين **قوله** فرع ذهبت المعتزلة
الى ان فعل الفاعل قد يوجب فاعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التولد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب
المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب مثل اطلاقهم في ان المتولد بالطبع
في فعل الله تعالى جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت فعل هو متولد من الخروج حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد
الممكنات الى الله تعالى ابتداء بطل التولد من اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعل
المتولد كحركة الالة وحركة المتحرك بالالة مثل ما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم
والامر والنهي ولاستحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصناعة والبناء والكلام والدفع والحدث والقتل والجرح
اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرة لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي
انما تكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي يقطع
المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما حدث بعدها انما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا
لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان اكثر امثلة الصناعات يصدر عن اعمالهم بعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم
وايضا لو كان فعلنا يصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لا شك ان القادر يصح ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في
السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لا يمنع مثل الخطأ في هذه الاسباب كذا عدم التمكن من ترك الفعل لا يمنع
مثل احداث السبب التام لانسان كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب
واستناد الموانع واصح اصحابنا وجهي الاول ان الجسم الملتزق ظهرنا مدلا قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه اخر معا فحركة اما ان تقع
بجميع القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين على معلول واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم
ان يمنع استقلال كل من القدرتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع اجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في
الجملة الثاني انه لو كان صدور الفعل عن العبد لما زوقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى ثم ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم
المانع فيلزم ان يكون الفعل مباشرة مستقلا بالايجاد والمتولد من غير تاثير القدرة فيه الرابع انه لو كان قدرة العبد كذلك لم يوجد عندنا
قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم صاحبه وانضاف الى وقوع زوجه بعد
شهور واعلم ان هذه الشبهات والالام وحدث بعد ما صار الرامي عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة
الحادثة الاستمرار في القدم وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع منا
فالحامل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما تقدم عليها وان كان خلق الله تعالى انظر في الوجه الاربعة انها
على تقدير تمامها هل يفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم **قوله** المبحث الثاني مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة
بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
لكن منهم من منع المتصل بان تعالى انه مريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق تعالى انه خالق الكل ولا تعالى خالق القاذورات و
القردة والخنازير وقالت المعتزلة في الشرور والقبائح قد يقع انه مريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا مريد من
الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مرادهم والكافر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من يهود حتى انه دخل

القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن العبث، فقال الاستاذ في الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والنص عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة بمشيئتهم واختيارهم فلا عجز ولا بعض
ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم دارا رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا علم بدخولهم ليس شيئا لانه لم
يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكثير هذا يقتضي مغلوبيته لما على ارادته للكائنات انه خالق لها مقدرة من غير اكراه
فيكون مريدا لها مقدورا ان الارادة في الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته فالسبب لكائن انه علم عدم وقوعها
لاستحالة الانقلاب علم جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده واعترض بان خلاف المعلوم مقدور في نفسه
والمقدور اذا كان متعلق المصلحة جاز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع السبب وبان من اخبر النبي الصادق بان فلانا يقتله الله
فعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله لما صح والجواب ان هذا معنى الارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الايات و
الاحاديث في هذا الباب فالمراد منها ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قل سعيكم مصروف لو اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعوا
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات فاحشة وتعسفات بان يطيب بها الناظر ويحقق لهم
فيها مجهودهم ولو صفها محققون والمهدي هذه المسئلة بكادعائهم يعتزون ويرى على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة
القصوى لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشيئة على يسير الغير والاكراه، ومن سلموا عن معناها بغير واحال العلاء معناها
خلق الايمان والهداية فهم لا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون مراد الله تعالى لا العبد على ما زعمتم في الزامنا عن طنا بان الخالق
مراد الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا مكتسب بدون ذلك حال الحيوان معناها على العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل
المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام الان على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو رأوا كل اية ودليل لا يؤمنون
البتة حال انتهاء وثم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون
ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول لاملأن جهنم من الجنة والناس
اجمعين شهد شاهد ويلات تدل على انه انما يهدي الكل لسبق الحكم عليهم بالاضلال في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا
يحتاج عن استحقاق جهنم بسببها عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتوضيح دلالاتهم في المطولات وكتب التاويلات والمعتزلة تمسكوا
في دعواهم وجهي الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه غاية الامر انه كفى علمنا وجه قبحه الثاني ان
العقاب على ما ارادة ظلم ورد بالمنع فانه يعرف في محله الثالث ان الامر بالامر اراد والنهي عن الشيء اراد سبحانه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون عدم
الامر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذر اعترض به
بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الاب بصيغة سواء وكذا النهي فان قيل ما مور السلطان بادر الى المامور به معللا
بانه مراد السلطان علمنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما معلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مرادا لله
تعالى لكان طاعة لا معصية لحصول المراد والطاعة لدورانه مع وجودها وعدمها ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما مدور مع علمنا الارادة
اذ لم علم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقتضى لا قضاء، ووجوب
الرضا انما هو بالقضاء، دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقتضي من المحن والبلايا والمصائب الزايلة
لا الصفة الذاتية لله تعالى هب لا هو الخلق والحكم والتقدير وقد جاء بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من حيث

الحسن كفر وفيه نظر السادس الآيات الشامخة شهد ارلق للتسامح وبالوضع والرد على من تمسك بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما
الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ، ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ، سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وذلك ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشيئة
وكذبهم وابانهم في ذلك وعاقبتهم عليه وحكم بانهم متبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا تصور منه الظلم لان ما
يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه والايمان في ظلم شيء لازم اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا وليس فيها انه لا
يريد ظلم زيد على عمرو والظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلمه منه واما نفي الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضى من الاستحسان و
ترك الاعتراض وارلق الاستقام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يسخطه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه . واما رد مقال المشركين
فلتصديقهم بذلك الهزء والسخرية وبهذا العذر في الاشتراك كما اذا قال القدري مستهزئا بالسني وقصد الى الزامه لو شاء الله وهو على ما تزعمون
وخلق في عقائدكم كرهت والدليل عليه انه تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الانام على تكذيبهم
لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في اخر الاية بنفي مشيئة هداتهم وانه لو شاء لفعل الهدى ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل السامع
قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم ولا نسلم العرض على
كون ما بعد الا مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبى والجنون ملحوظ من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان علتهم
لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم واختيارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال وما خلقتهم
ليشفعوني بل هم بالعبادة اولى لنا بالنسبة الى المطيع فظاهر ولنا بالنسبة الى العاصي فشهادة العطرة على ذلك وان كرض
واخرى كذا في الارشاد للامام الحرمين وذهب كثير من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا والى فكون الاية على عمومها على انها
معارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فا
لتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اما نفي في فعل من يحمل العواقب فجعل الغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فجعل كانه فعل الفاعل لهذا
الغرض الفاسد منها على خطاء وكيف يتصور في حكم الغيوب ان يفعل فعل لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب
من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة ليلزم كونها
مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى لئلا يلزم المحال ولما جعل المكروه كناية عن المنهي طفح من الكلام
كون ذلك لشأن الى المنهي قوله المبحث الثالث في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال الباري تعالى انها لا تتصف
بالحسن والقبح بالمعنى الذي نذكره اعني الماموريه والمنهي عنه نظرا الى انها خلقه ومن اثار فعله والى انها متعلقة بالعباد سلفا فان ما فعله
الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة
الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقل ومجاري
العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى
المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وبمعنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد وهذا ذلك
لمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ورد الامر به فهو حسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان
يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا يحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل
جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى مدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد بان يجعل ذلك فرق بين العقدتين
في هذا القسم فلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل لامره حسن لانهي عنه قبيح وعندهم من

مقتضياته بمعنى انه حين نامر به او نهى فهو بعينه فالامر والنهي اذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهة
ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح سابق بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد سبق تفصيل
ذلك في شرح السبع وفوائد شرح مختصر الاصول قوله لنا مسلك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات
الفعل والاعتبارات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب
ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا التالي على اصلهم في وجوب تعذيب من استحق اذا مات غير تائب اللازم باطل لقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لكان من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل اما الملازمة
وجه الكذب ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح لم يصدر عنه ما لم يصدر اخرى للاتحاد والا كان اتفاقيا
على انه نقض الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب الاثبات الصانع وان توقف فذاك المرجح ان كان من العبد فيتسلسل الكلام اليه و
تسلسل وان لم يكن فهو ان لم يجب الفعل لم يصح الصدور والا صدر عاد التردد ولزم المحذور وان وجب الفعل اضطراري و
العبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارلق التي سابها الرجحان والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب
الاعتداد الحسن ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار انما في الحسن وجوب التكليف ما يجب
انه قد ثبت الدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب مع الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا الحسن ولا يصح
التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضرورة ومعارض بفعل الباري فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب
لذاته لما علمت عنه في شيء من الصور مرزون واللازم باطل فما اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فحسن وكذا كل فعل
يجتنب ويحرم اخرى كالقتل والضرب ظلما واعترض بان الكذب في الصور المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي صح
فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح قالوا واجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص
بالتعريض والاخفاء العارضين مدفوع عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لا يعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان
حسنا واما القتل والضرب ظلما فامر عاطل الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اصرار من قال لا كذبن
عدالة انا صادق فيلزم الصدق حسنه والاستلزام الكذب في الغد صحيح وانا كاذب فيلزم الكذب قبحه والاستلزام ترك الكذب في الغد
حسنه وقد تقرر اجتماع المتنافيين في اضمار العدمي كاذبا فانه لكذبه صحيح والاستلزام صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حين فلا
يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزام كذب الكلام الاول وهو قبيح ومعنى الاستلزام على انحصار الاصرار
العدمي في هذا الواحد وقد تقرر انه اما صادق واما كاذب واما ما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومعنى الكل على انه يلزم الحسن
حسن ويلزم القبح قبيح وان كل حسن او قبيح واي ممكن تقرر الشبهة بحيث يحتمل الصدق والكذب كلام واحد يجتمع الحسن والقبح
وذلك اذا اعتبرنا هيئة كون مضمونها الاخبار عن نفسها عدم الصدق فيلازم فيها الصدق والكذب كما يقول هذا الكلام الذي نتكلم
به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس قد يورد ذلك في صورة كلام غيري واسمي فيقال الكلام الذي اتكلم
به غدا ليس بصادق او الاثنين منها الكلام به غدا صادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان
صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقها وبالعكس ومن مغالطة يجري في حلها عقول العقلاء وهول الاذكياء
ولهذا سميتها مغالطة الحرباء الاصم ولقد تصدى لها فاول علم المغز ما يروى العليل وما ملت كثيرا ثم ظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق
او الكذب كما يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء
بالاستناد كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولا تناقض الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف

ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والاخر حكما لاختلاف الرجع اختلافا جليا كما في قولنا الساكت ناطق او كاذب او ضنيا كما في
الشخصية التي هي مناط الغلط فاذا فرضنا ما كاذبا لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا
حالا لحكمها واذا حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال الاستة الابانة التي هي حكم النقض وحكم الشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا
حالين لحكم والاحكمين لموضوع وكذا اذا فرضنا ما صادقا وجه فلعل الجيب يمنع مناقض الصدق والكذب لملازمتهما على رجوع احدهما
الى الحكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في نقض النقيض بركن الجواب والاعتراف الجزء من حل الاشكال الخامس لو كان
الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض وهو باطل باعتراف الخصم وما هو من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه
لانه يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او مع وجود ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود
فلان نقيضه لا حسن وهو سلب ذلك لو لم يكن سلبا لاستلزم ثبوت موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة
واذا كان احد النقيضين سلبا كان الاخر وجوديا عرضيا امتناع ارتفاع امتناع النقيضين لم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم
قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صون السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم
من صدقه على المعدوم ان يكون سلبيا محضا لجواز ان يكون شيئا ما كما يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على
الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي مع اجراء الدليل فيه واتمام سقوط الدليل بانه يقتضي ان لا يصف الفعل بالحسن
الشرعي للزوم قيام العرض لان الحسن الشرعي عند المحققين عدم العرض ومتعلق بالفعل لا صفة وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس
لو حسن او قبح لذاته او لصفة وجهة لم يكن العادي مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على
خلاف هو المعقول قبح لا يصح عن العادي لمن يعلم عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفي نفي الاختيار واعترض بانه وان لم يصح
القبح لصارف الحكم لكنه قادر عليه ممكن مقدور ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار
اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم
قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعي في المحققين هو العلم باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول قوله ممكنا او موجودا
للمعتزلة في كون الحسن والقبح معللين وجهان الاول وهو عمدتهم النصوص ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق
عليه العقلاء حتى الذين لا يدينون بدين ولا يعتقدون شرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما سالغ فيه غير الملتزمين حتى يستقبحون دفع المضرات
وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق
على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة
وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل اعتراضهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل
في استحقاق الذم والقبح خلافه واما اعتراضهم بانه لا معنى للمدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد وكذا في الغائب
فاسد لانا نعني صفة كمال وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب والعقاب كما ان من يستوي في خصال عرضه الصدق والكذب
بحيث لا يرجح اصلا ولا يعلم باستمرار الشرائع على حسن الصدق وقبح الكذب فانه يوثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري
عقلي وكذلك اعاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمعتدي نفع ومرض ولو بعد حاوشا والجواب لا نسلم ان الصدق لما يترتب في الشرائع
من كونه ملائما لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المعروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف و
الصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه ولا نسلم ان الصدق
قطعا وانما القطع بذلك عند الغرض والتقدير فنقول انه قطع عند وقوع المقدور المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول واما
اتفاق الهالك ملتزم الجنسية الجبلية في الطبيع وكانه مصور مثل لكل الناس النفسه محبوه لستحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى انتهاء

من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان اثار الصدق والاتفاق عند من لم يعلم استمرار الشرائع على حسنها انما هو لحسنها عند الله تعالى
على ما هو المتنازع بل الامر الاخر الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبت مثلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه و
كذب ما نهى عنه او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن لم يقع وبعث لا يليق به وذلك اما بالعقل
والتقدير انه معدول الاحكام واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح لو ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة
عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين وما حكيتم انا قولنا لا نعني بالحسن والقبح
الا ما الشرع يحمد وحيث يوم كون الحسن زايدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء
على فاعله وكذا في القبح فاذا وضعنا فلا بالوجوب بلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل
الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وهو ما في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يعرف
الله تعالى شيئا لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب فيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الحكم بعدم الوقوع
اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف ذاته وصفاته ان يشرك به ويسب اليه الزوج والولد
وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب
ان منشأ القطع على استمرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات مثلا في الشاهد نظاره فيه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد
حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم الحكم الاسماء وهو محال والتالي باطل بالشهادة
وجب بعض اهل السنة وهم الحشوية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات
ووجوب تصديق النبي وحرمة كذبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى وسبه ما هو في معناه الشنائع اليه على من هو عالم
به وصفاته وكالاتيان ووجوب تركه ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى
وجعلوا الحكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل الا لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى
من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض قوله المبحث الرابع لا خلاف في ان الباري لا يفعل عبثا ولا
يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح قبيح ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا تصور في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو
ترك السنة وما هو واجب عليه وهو فعل السنة وسيجيء ذكرها وجوابه عليه فان فعل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى
فلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبائح لا فاعل لها فان فعل ما لا يعلم الحسن انما لانه لا حكم عليه لمراكا لا حكم
عليه نهيا والاجماع على خلافه فلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعال كانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا
اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان فعل الذي ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى انه يثاب
من افعاله ليس على امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة اما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق
تارك الذنب عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لا في تركه من الاخلال بالحكمة فلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك
فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نسلم الاستحالة من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون ما في كل فعل او ترك حكم ومصالح
لا يهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا يوافق
مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب وكذا فسر المتاخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه
يفعل السنة ولا يترك وان كان الترك جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان فعل احد ابق على حال لم يسلف في سببا وان كان جائزا
والجواب ان الوجوب بهذا المعنى وتسمية والحكم بان الله تعالى يفعل السنة ما سيتقن واجبا جهالة وادعاء من شرذمة خلاف العاديات
فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله

السنة **قوله** المبحث الخامس جعل اصحابنا جواز تكليف الاطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح
وبطلان القول بانه يجب منه شئ ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان تكليف الاطاق شئ والفعل الخالي عن الغرض
فعل شاذ ذلك عبث كلاهما قبيح لا يليق بالحكيم فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف الاطاق حتى زعم بعض جهلتهم
ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتيه يستقبح ذلك بل البهائم اضابلسان الحال حيث كاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند
عدم الطاقة وانت خبير بان هذا سافرة للطبع والم ومستقبح ويضر الاجماع بالمعنى المنازع ومنهم من اعتمد بقياس الغائب على الشاهد فان
العقلاء حتى الدراطلين عن العواقب الشرعية على المنكرين للشرائع يستهجنون تكليف العرجى بعدم ما لا يطيقونه ويدل على ذلك بعلتين بالجزم
عدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قلع المستبعدين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العباد ومصلحة العالم
ولا كذلك تكليف علام الغيوب لما لسنة اخالة من الغرض ولما التصدى حكما ومصالح لا يهتدى اليها العقول ما اصل كلامنا في تكليف
المحقق والمعاقبة على الترك لا في التكليف لاسرار اخر كما في العبرى ظننا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر في ذلك التكليف في سبب
استحقاق العقاب **قوله** والمنازع يشير الى تحرير محل النزاع على ما مر ولى المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تجويز تكليف
المحال حتى الممتنع لذاته كجمع القدم حدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف علم الله تعالى عدم وقوعه او ارادة ذلك او اخبره كلها تكليف
ما لا يطاق فقول مراتب الاطاق ثلث اذا ما ممتنع علم الله عدم وقوعه او لا ارادته ذلك او الاخبار بذلك والنزاع في وقوع التكليف
به وصلا من الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى عدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا واما ما ممتنع لذاته كتكليف الحقائق وجمع الضدين
او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد ثانيا على ان يستدعى تصور المكلف به واتفاقا والممتنع مما لا تصور واتفاقا فيه تردد فقيل لو لم يتصور
لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل يتصور اما كونه على سبيل التشبيه بان يقال بين السواد والكلاف امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا
الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في
الشاء وان زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا
كطي الجسم او عاق كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق
العقاب على تركه الا على قصد التعجيز والجواب عدم الاقتدار على الفعل كما في التجويز معارضة القرآن فانه لا معنا في وجوب كونه مما لا
يطاق فان قيل تكليف كما وليس ما تقدم من هذا بجواز ان يخلق الله فيه الحس والعلم والقدرة فكيف يقع النزاع في امتناعه حتى
القائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم والافهام بالجهاد حتى هو جاحد الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز
واما الوقوع فسيجيء حكم الاستبعاد وشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله الا وسعها وما ذكرنا ظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام
الفريقين لم يرد على المتنازع لما للمعاني فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما نفى الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم
الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه ملزم من فرض وقوعه مع هو جهل او كذب تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع
وجود الملزوم بدون اللازم فجواز منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم والخبر مما يمكن فيه فلا يجوز
ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل هذه النكتة في بعض كتبنا تدبر آخر واما التجويز من فرض منها
مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى قل فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف بعجز لا تكليف بمحقق ومنها ان فعل العبد كخلق الله
تعالى وقدرته فلا يكون مقدورا للعبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف
به متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة مع الاعم المقدور وذلك لان القدرة التي
في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف
ما لا يطاق وليس كذلك ومنها من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن لو مات على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم

مباحث عدم التكليف بالمحال

انقلاب علم الله جهلا لانا نقول لا نسلم انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا
فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا يغير علم الى جهل كما اذا قدرت الآن بالقبيح انه بالحسن فانه يكون من اول
الامر مستحقا للمدح لا مستلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لا ما نقول الكلام فيمن حقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان
يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من التنازع
فلا يكون الدليل على هذا التقدير واردا على محل النزاع واما على تقدير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين
جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما حرج تعبد عقلا من تكليف المحال بل انفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا
ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدق ويؤمن به في جميع ما اخبر عنه وما اخبر عنه الا يصدق وبانه لا يصدق
وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب الغالية وقال ايضا ان الامر بحصول الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان
امر بالجمع بين الوجود والعدم لان وجود الايمان سيحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يحصل عدم
الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكره لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان
امتنع لسابق علم اذا اخبار الرسول بانه لا يؤمن فكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر
وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط
وقد تمسك بمثل قوله تعالى حكاية عن ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستفاد في العادة
عما وقع في الحكمة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف **قوله** وما في الوصل اذهب
اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض فهم من بعض ادلته عموم السلب لزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شئ من افعاله
معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري
فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بحصول ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى
الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول وحصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا
لم يحصل غرضا للفاعل ضرورة وهو يعود الالزام ورد بمنع الضرورة لم يكفي بجواز كونه اصلح للغير وانما لو كان شئ من الممكنات غرضا للفعل
الباري لما كان حاصلا لخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وبوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء
من غير ان يكون البعض اولى بالعرضية والسببية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لانا
نوجد ممكنا وذلك الممكن لممكن اخر على ما يراه العلامة وهذا لا ينافي توقف حصول البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى الشيء
على الحركة وهو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا فعله ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شئ
من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق وسائط كالاحساس ووجود ما
يتلذذ به وغير ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض
وعمومه وثانيهما انه مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اليه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا
كان الناس يجيئون الاعند شرفه لا عندهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض فمحل بحث **قوله** خاتمة في بيان
المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات على الكفر او النفع هو التعرض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة
مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق بشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على

على الاعمال والتزكي ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار نزلا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو
مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى ومدلا النقول اما اولا فلان الكلام عن الغرض
عبث لا يصدر عن الحكيم الخبير انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اما اما لانا لا نسلم انه عبث والحالة هذه لانه لا يثبت الغرض اصلا واما
ثانيا فلان العبث على امر شاق بطريق الاستقلال بحيث لو خولف ربه عليه العقاب اضرار واضرار بغير المستحق للمنفعة لم يستحل على
الله تعالى ما التزم لكل المنافع والمكاره من اكتساب السعادة الابدية هي الجنة الحسنة للمكلف والاسطل حسنة سنوية الكافر والعاصي
ذلك على نفسه سوء احتمال واجب ولا ما لا نم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى فظاهر
واما على النزل والقول بالقبح العقلي فلان انفاق منفعة الغير من غير ضرر للمفيد والغير محض الكرم والحكمة وعلمهم انما نشأ من عدم
التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفاد والمنعم به لا بما حال المنعم عليه فان انفاق ما لا نفع لمعظم الصبيان والبهائم
لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا متوهما ان ايصال النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل والاخفاء في ان هذا انما هو على
تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر
بالغير وثانيا بان مرتب الثواب على الاعمال لا دليل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى وانزاع
العمل كيف وجميع الافعال لازم سكر العليل مما اضاف من النعم، وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان ممن لمن فات عن الحال وهذا ظاهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف
على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الاخرة الذي سمته الامام حجة الاسلام علم السر وما سامانه لو سلم لزوم الغرض
ولام الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض الاصلي، وقيل شكر النعم، وقيل حفظ نظام العالم وهذب الاطلاق
ويحتمل ان يكون امرا لا يهتدي اليه العقول وهذا مدفع ايضا كونه ظنيا لان الاضرار على الكل المنافع يكون محض العدل سيما من اولاه
الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه وخامسا بان العمل والثواب على ما ذكرتم لم يحاج ولا بد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر
اضعاف الاف لاجرة المثل والحق ان على القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى مشكل الامر في تكليف الكافر للقطع بانه اضرار
من جهة انه الزام افعال شاقة لا ترتب عليه نفع له استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله
قبيح كالاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين ان جعله في معرض الثواب
ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب لاستحقاق العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان صبيا
لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا حاصلا يحمل به امثال من الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل في بادي النظر مع انه
فيه حكما ومصالح اذا لم يعرف على الاستقباح لبعضنا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما
في تعذيب الانسان ولد او عبده للتاديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا معنى لنا كل ما لا ندركه فيه جهة حسن من افعال الباري
تعالى وتقدس والله الانسان يقول اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق ادم عليه السلام وبه يتبين حسن خلق الموذيات
والمبيس وذريته وسنة يجوز ذلك تكلفنا اذا ما سلمتم هذا الاصل عليكم لا لكم واعلم الفصل السادس في تنازع
الافعال قد جرت العادة لنا بتعقيب مسائل على الاعمال بمباحث الهدى الضلال والارزاق والاجال ونحو ذلك بعقدنا لها
فصلا وسمناه بتفصيل تنازع الافعال لاسيما عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا مؤثر في خلقه وفعله وانه قبح
المخلوق قوله المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء وجد الطريق موصل الى المطلوب وتقابله الضلال اي فقد الطريق
الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه وتقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني
فلان عن الطريق وهو يستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم

اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح
بالهم وقيل معناه الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى ولن يضل اعمالهم ومنه
ايذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يستعمل مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى فكانه ربي انهن
اضللن كثيرا ومنه اضلال ما ليس فيه كثير وانما النزاع نزاع وانما الكلام في الايات المشتملة على اضافة الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع
على قلوب الكفرة والختم والمدن في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما
يصعد في السماء كذلك يجعل الرجس على الذين لا يؤمنون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ويضل به كثيرا ويهدي به
كثيرا ختم الله على قلوبهم اي طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا ثم الى غير ذلك فهي عندنا راجعة
الى خلق الايمان والاهتداء في الكفر والضلال بناء على ما مر من ان الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد من ان الهدى
والضلال ما هو من الدعوة والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد والى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او
الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب والتسمية والتلقب بالضلال والوجدان ضالا ولما ظهر على
بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعلق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي
صلى الله عليه وسلم وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه صلى الشيطان
مسندا الى الله تعالى مجازا لانه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم لو اسقط هذه المثل في يضل كثيرا وبواسطة التشبيه التي هي الاهلاك و
التكليف في يضل بها من يشاء ولكن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح
عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى مسهد للتامل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق
الحقيقة والله الهادي قوله المبحث الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق
بمعنى ان عمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكر امام الحرمين وقال ام الموفق لا يصلح ان يقدر على
المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست بسبب الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق
الله تعالى في العبد الذنب قال العلامة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصة في نفس الشخص بدون منع سببه صدور الذنب
عنه ورد بانه ح لا يستحق المدح بترك الذنب لان الثواب عليه والتكليف وفي كلام المعتزلة ان اللطف اختيار المكلف عند الطاعة
تركا او اتيانا او قربا منها مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب وترك السيء سمي لطفا مقربا وان كان مهملا ملطفا مهملا
ويخص الحصل للواجب باسم التوفيق وان الحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق اللطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع
عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل
الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده قوله المبحث الثالث الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء نقيض مدته والاخر ما كما يقال
اجل هذا الدين سهران او اخر شهر وفسر قوله تعالى قضى اجلا واجل مسمى عند بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بامن الخلق
الى الموت وما بين الموت والبعث شائع يستعمل في اخر من الحق هذا تفسير الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حق الحيوان
فهم من قولهم الحاب ان المقتول باجله اي موته كان في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حاصل بالمجاز والله تعالى من غير صنع
للعبد فيه شيء ولا تولد اذ لو لم يقتل كان ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع مادة العمر والا بالموت بدل
القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة وهم الكعبي لانه ليس بموت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى منفردا
واثر ضعفه وروده ان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بالمجاز والله تعالى عند القتل بطريق

جرى العادة وكانه يريد بالقتل المنولة وجعلها نفس بطلان الحيوة وجعل الموت مالا يكون على وجه القتل على ما شعر به قوله تعالى
انا نمات او نقتل الا انه لكن الاضافة في ان العنى مات صعب انه وان بجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول عنيين
قتل هو من فعل العاتل وموتا هو من فعل الله تعالى من زعم الكثر منهم القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى ان مد اجله الاول
علم الله تعالى موته فيه بالقتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات الميت في ذلك الوقت لنا الايات والاحاديث الدالة على ان كل
ما كان مستوفى اجله من غير تقدم ولانا نعلم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فانه موقوف
بتوفيق الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر احتج بان المعنى ولا ينقص من عمر
معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ولصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار افراده ومبالغ مددها شيئا واما
الحديث فمن واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل وذكر المعنى عمره الله او بالنسبة
الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى معدوم يزول الى من يحب علم الله تعالى واليه الاشارة
بقوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت عنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد عند الكثرين فانه لو مات باجله لم يستحق العاتل دية ولا دية او قصاصا
ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث فعلا امرا لا مباشرة ولا تولدا وانه قد يقتل في اللحة الوقت يتفق العادة
باجتماع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليست ما هيته في الحال من الموت بل ما اكتسبه
العاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور التعدي، وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الساعة في ما خبا والصاعق او ظهور الا
مارات لم يضمن عند بعض الفقهاء، وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يمنع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق بسبب الوالد بل
بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى مع الامر عليه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله
بانه لا يقتل وهو لا يستلزم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقدير المعلوم لا غير فان قيل
اذ لكان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول مثلا باجله قطعا وان قد بطلان الحيوة بانه لا يموت على فعل من
العبد لم يمكن تكليفه قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد ما جعله المضاف
زمان بطلان حيوة بحيث لا يمكن منه ولا تقدم ولانا قد علمنا بشهادة الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك الزمان المعلوم في حق انه ان قتل مات وان لم يقتل مات في وقت وهو اجله فان قيل
فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى ابد وقد قال بجواز الامر المعين من كل منا الفريقين
اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر و
اما الاول فممكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمنع ان يستلزم محالا هو انقلاب
الاجل وان قدر مع تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع كون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة
القطع بالقتل هو الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول مستاجلا مع القطع بانه لو لم يقتل العاش الى ابد اخر هو اجله انما ان
وعند العلاء للحيوان اجل طبيعي بحلول رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية واجال اخر امتة بحسب اسباب لا تحصى من الامراض
والافات قوله المبحث الرابع الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان ما ينتفع به فيدخل
رزقا الانسان والدواب وغيرها من الماكول وغيره وكذا ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه قال فمن ملك شيئا
ويمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يضر رقال وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه والاناكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه
بخلاف ما اذا النفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى

ارزاقا ويوصف بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى الصدري الممكن من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع ولم يكن
لاحد منعه احترازا عن الحرام وعالج للصنف مثلا قيل ان ياكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فياكله لم يحمل غير الماكول رزقا وعرفا
وان صح لغة حيث يقال رزق الله ولدا صالحا واراد بالعبد ما شمل البهائم عليها وفسره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله
تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء الا بتكلف ما في مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد الملك اي الحصول ملكا
بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا يدفع هذا
من عدم الانتفاع وهو خروج ملك الله ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به او واحد الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق
ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وعن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة فتح وقد عرفت فساد اصلهم وانهم
ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب انه تعالى قد ساق
اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه مستعرض عن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما لجواز ان يكون الحرام رزقا
لا جائز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه فلنا ممنوع وانما يصح لو كان تركها للمنهي مكتسبا للتمتع من الفعل سيما في مباشرة الاسباب
لان السعي في تحصيل الرزق قد يجب ذلك عند الحاجة وقد يسمى ذلك عند قصد التوسع على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد
الكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالتعرض للسرقة والربوا قوله المبحث الخامس السعد تدبير ما يباع
به الشيء لطعام كان او غيره ويكون علاجا ورخصا باعتبار الزمان على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان
بالاختيار فيه للعبد كتعليل ذلك الجنس وكثير الرغبات فيه وبالعكس وبالقهر اختيارا كما في السبل ومنع التبايع وادخار الاطعمة
ويرجعها الى الله تعالى فالسعر هو الله وعن قلة فالمعتزلة زعمائهم انه قد يكون من افعال العباد بتولد الكاسر ومباشرة كالمواضعة
على تقدير الايمان قوله المبحث السادس لما لم يوجب شيء على الله تعالى كيف ما كان منه كثير من ملوك المعتزلة القائلين بوجوب اشياء
على الله تعالى من ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في تحصيلها والتعدد منها عن الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعد
عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب ويحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والالات
واكمال العقل ونصب الادلة وما شابه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لا يجوز ان يفعله القيام الداعي وانتفاء الصارف وان جاز ان يتركه
بدفعا لاستحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه يريد الطاعة ملوجاز منع ما يحصلها او يقرب منها
لكان غير مريد لها وهو ناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل ما هو به مراد الله ان منع اللطف بعض الغرض الذي هو الاتيان بالمامور
وبعض الغرض منع بحيث تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المامور به مرادا او غرضا وتعلق بعضه حكم ومصالح الثالث ان
منع اللطف يحصل المعصية او يقرب منها وكلاهما قبيح بحيث تركه ورد بالمنع فان عدم حصول الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب
والتسليم ان الجاء الشيء قبيح وتقدير الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصلها او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم الملازمة بان ذلك وجوب
على المكلف لا كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من
الالطاف ما هو محصل ومن قولهم ان اقصى اللطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا ما قيل ان الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف فلهذا اجيب
بان اللطف متفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف
في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان اشقياء ايمان الكل مبني على اشقياء مشيئة الله تعالى وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولو شئنا لهدينا كل نفس الى غير ذلك مما لا
يحصى كثيرا واخر سورة الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اخراج والنقل عن لغة التفسير اقتداء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب
الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا لا يدل على ان تعلق الامر بمشيئة الله كذب على ان قولهم لو شاء الله ما اشركنا ولا ابآؤنا عادتهم و

وكذب الله وسوء ظن مشيئته ورضاه وامر على ما قالوا حين فعلوا انا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها لو وجب لما افراد
مساق النص ومساق البعض يجب لا يطلع البتة لان ذكر اقتحام واعراء على المعصية ومدح ولو في حق من علم الله تعالى انه لا يفعل عليه
اللطف لما كان لو وجب لكان في كل عصر مستحق في كل بلد معصوم بامر المعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض طبق منصف المظلوم و
منصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف **قوله** اما العوض موضع خال عن تعظيم مستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام
والآلام وما يجري مجرى ذلك فيجوز الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا المنع المنفصل لكونه غير مستحق ووجه وجوده
على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ومستحق على الله تعالى بانزال الآلام على العبد وسوقه المنافع على مصلحة الغير كالحكم
وبانزال العموم التي لا تستند الى فعل العبد كالعلم المستند الى سبب ضروري او مكتسب او لمن يوصل مضرة او فوات منفعة كالمتولد
الى حمل مركب لانه من العبد وامره العباد بالمصائب كالذبح مثل الهدي والنذر او اباحة ايلامها كالصيد او تمكينه غيره للعاقل كالوحوش
والسباع من غير اضرار العباد لا على الام الاحراق حرا الى صبي في النار وام القتل شهادة الزور لان الاول ما وجب طبعا وخلق اعدادا
ذلك فيها بطريق جري العادة فالعوض على الله والثاني ما وجب شرعا فعل الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم فالعوض على الله
فان الانصاف واجب عليه قالوا وان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواض الموارثة لظلم الظلم على الاوقات المسالة تعاوضا
لا مستوفى انتظامها كيلا تتالم او يفصل الله عليه مثل كل الاعواض عقيب نقطاعها فلا تتالم والا كان من اهل النار استظل الله تعالى
باعواضه حرا من عقابه بحيث لا يظهر التحسر ذلك بان يفرق القدر المستحق على الاوقات المسالة لئلا ينقطع المد وفرق الظلم
بضرر غير مستحق لا لاجل منع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا منعه لا بطريق جري العادة فيخرج العقاب و
حسن الضرب والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على منع او دفع ضرر
وعادة لا يكون ظلما لكونه حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم المعتزلة في بحث الآلام والاعواض فروع واختلافات
لا باس بذكر بعضها منها ان الام اذا وقع جزاء السيئة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يمنع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان
من مكلف فان كان حسنات اضاف الله حسناته واعطاها المؤلم عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات فعل الله العوض من عنده حيث
امكن الظالم ولم يقدر عن الايلام قالوا واجب فعل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش
والسباع فان كان ملجأ اليه سبب من الله تعالى لجوع وخوف فعوضها العوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضي وعلى الله تعالى
عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع يعلم اذن اغراء على اتصال ملك المضار فاحد العوض منها كون طلبا منه التي طلبها الى كلب ظالم
ثم اخذ بغيره وللقاضي ما ورد في الحديث من انه ياخذ للجماء من القرنا وما ثبت في الشرع من وجوب منها من ملك المضار واجيب
بان الحديث مروي احدى مقابلة التلقح مع انه لا يدل على كيفية الاستيفاء طلبها كون ما تتاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو
لحفظ المواشي من السباع والاموال من الضياع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير لما قد يحرم لكونه منفعا للزرع
منها اللهم الا اذا تالم طلب العاقل بالاحراس يجب المنع دفعا للضرر شاة قلبه ومنها ان الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال البهائم او
باحة كما في ذبحها او تمكينه مع ما خير الاستحقاق الى دار الجزاء وكما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى
لذة والم في كونها لطفا فالجمهور على انه يسمى اللذة وبيع الالم لانه اما حسن اذا سلك طريقا للعوض والعطف وقال ابو هاشم بل
يصير منهما كما بين المنفعتين لان الايلام كونه عوضا والمنافع قد خرج عن كونه عبثا ظلما ومنها ان العوض مستحق وانما عند ابي علي
كالثواب اذ لو انتفع لاجل انتفاعه فيثبت عوض اخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن مدة والالام
بالمثل لا التفاوت قد يستحسنون الآلام بمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عندنا العوض هل العوض انه حقه
كالثواب ام لا بناء على ان العوض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب يفسر التعظيم بالاجلال بدون تسليم بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل

بعضا عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعراض القابلة للمضار وقد وصلت اليه لا بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم
يقل وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ لا ينفع
فيه لاحد ممكن يصح نقله الى الغير تعالى كالثواب فان جهة التعظيم لا تنتقل ذلك واما الواجب على العبد عند القاضي لا يصح كمنفعة المجهول
وقيل يصح لما فيه من نفع الرحمان والجهال لا يمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره
لكن شبهة الجهالة في ذلك متاكدة ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحفظ بالدنيا باعتبار الثواب ام يجوز
في الدنيا ولا يحفظ اصلا لعدم الدليل على التعيين وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل
يجوز الآلام وحسن المحنة بمجرد العوض كما هو راي الاشاعرة بناء على ان العوض اللازم المستحق مرتبة على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق
ام لا ومنها ان كون الظالم للمؤلم في الرجوع من التبع وتغيره بحسب الانتفاع والاعتبار كما هو راي الصغرى ام للعبد من كل الاوجه
كما هو راي ابي هاشم بناء على انه لما جاز تمثل العوض ابتداء كان الايلام بمجرد العوض منتفعا خارجا عن الحكمة وما قالوا من ان المستحق على اللازم مرتبة
على التفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من توقف من نفعه فان فعل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعة بدون رضاه ملتزم اذا كانت
منفعة عظيمة موقنة بنفع العقلاء على انه وكل الام لاجلها فان فعل ملزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق بان الله تعالى
عالم بالمكان بالتعويض بخلاف العبد واما الايلام دون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الصغرى في ايلام زيد لاعتبار عمرو او جمهور المعتزلة في ذبح
الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يقتل حسنة ومنها انهم ذهبوا الى ان الام غير القاتل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام
اعواض يزيد عليها ثم اختلفوا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل يدخل الجنة وخلق فيها العقل والعلم فان ذلك عوض لم لا وفي
ان عاقبة امرها ماذا وفي معنى التناسخ ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يرسل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما العاصي
الكفار والفساق فتقتل في الدنيا وتصل في النار بحسب العذاب **قوله** الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية و
سيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل **قوله** الرابع الاحباط ذهب بعض المعتزلة الى ان النار لا تعالى اذا علم من المؤمن المصدوم او
الثابت انه ان ابقاه حيا كفر او فسق يجب اعتراضه لان في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو ضعيف والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض
انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبعية والا لم يحترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يحترم المسيء مع ما روي انه عند الله تعالى
عشرين الف سنة ثم كفروا القول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين صعب لقول المفسرين
انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب
او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب احترام كما لا يجب حقن المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا يسمى
الفعل اذا علم منه انه لو كلفه آمن ولما سقته الميسم وعكسه فقال ابو علي اما حسن اذا كان المعلوم ان من يعصي ويسوء يعصي لولا ويسوء
قوله الخامس الاصلح ومعناه الغذاء دون الاصلح المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين
فقط ومنعوه في الاصلح الاصلح والغذاء دون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في مقدوره
الله تعالى ما هو من عند المكلف وبلغ وانه هل لكل احد غاية مقدورة من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا
والا لكان تركه بخلا ومنها وعدهم التصرف بقياس الغائب على الشاهد لتصور نظرهم في المعارف الالهية والعطاف الخمسة الربانية و
وجوب علمهم في صفات الواجب الحق والعالم المعنى المطلق قالوا لو لم يتطلع ان الحكيم اذا امر بطاعة وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به
الى الطاعة من غير تقرر ذلك لم يفعل كان مذموما عند العقلاء مردودا في زمن الحكماء وكذلك من دعا عدوه الى الدار والرجوع الى
الطاعة لا جزاء عليها من الغلظ والاهين الا ما هو المجمع في حصول المراد وادى الى ترك الضياع وايضا من الحد ضاع لرجل واستدعى
حضرته وعلم انه لو لقاه عشرة طلاق وجه لرجل والكل والا ظاهرا واجب عليه الشر والطلاق والملاطفة لا اضداده تلقاه ذلك بعد تسليم

يستلزم الامر للاولى اذا هو في حكم يحتاج الى ثالث الاولى او رجوع الاعداء وبعد ركثرة الاعوان والانصار ويعظم لدى الاعداء
وكمونه لشيء بالنسبة الى عداد وقد يتمسك بان عند وجود الداعي والقدرة واسباب الصارف يجب الفعل ويمتنع ذلك بعد التسليم وجوب
بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب على معنى استحقاق الذم على الترك بان هذا من ذاك لنا بعد الترك الى القول بوجوب
شيء على الله تعالى وان لم يكن الصلاح والفساد علة لله تعالى وجوب الاول لو وجب عليه الاصلح لبان لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا
والاخرة بسبب البلاء بالاسقام والالام والحزن والافات اما لزم على ما ذكرتم من الاشياء الواجب على كل احد ما هو اصلح لعبده ولنفسه
فان وقع بان المكلف سفر بذلك ولحقه الكد والتواب اجيب انه لزم فيستدان لا يجب عليه شيء ما هو كذلك بان قيل ترتب على ثواب
بر كعلمه يحسن كذلك علينا فلكن الاصلح كذلك الثالث لزم ان الاصلح للكفار الخلود في النار واذا لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح
لفعل ما فعل مع علمه بانهم لو ردوا لعادوا والا نحوا عنه علينا لا خفاء في ان الاماتة او قطع العذاب لم يسلب المعقول اصلح واضحا اذا
كان يكلف من علم انه كفر اصلح مع انه يجيز فيه علم لا يكون اتفاقا من علم انه يعود اصلح مع انه يخرج راضا الرابع لزم ان لا يستوجب الله تعالى
على فعل شكرا لكونه موجبا للواجب ان مرد درجة ودنا لازما لكان من مقدورات الله تعالى غير مناسبة ما في قدر يصلح به الاصلح
فالمزيد عليه ممكن محبب الى حد ما قيل ربما يصير ضم المزيد اليه منتن كما ان ضم النافع الى النافع يصير مقتى فيما اذا زاد من الدواء
على القدر الذي فيه الشفاء اجيب انه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق
جري العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدم
والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع في الكمي قدر من البر وتعادم الجزء الغالبة فاذا
زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس في دفع مثل الجزء التي هي المرض بل في اثبات مرونة نزلها الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في
الدين فانه لا يتقدر ولا ينتهي الى حد فكل صلاح الى صلاح كون اصلح فان قيل تقدر الاصلح لا ينافي قدرة الله تعالى بل لا يعلم
ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب انكم لا تعتبرون في وجود الاصلح حاصل المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلف
وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه لما منع في الغائب لو انه احترم فيه كمال العقل خلص لحاجة يلزم
ان يكون لسائر الانبياء والاولياء الرشد من الله جل وعلا وسعة المعيشة وذرية الصالحين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا وطاء
لا من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد عن الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب العقل اصلح ام لم يعلم بان فعل
بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكون اعلى المنزلتين فلنا علم ان فعل ذلك من مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض
لاعلى المنزلتين اصلح ام وهذا السكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه بان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره
فاماتة لصلاح الغير فلنا تكلف ام فرعون وهامان وهرودس وزرا وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع
الاصلح عن الاحياء لاجل صلاح الغير سببا وظلما آخر اجمع الانبياء والاولياء وصح القتل على الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء
والضراء عنهم يكون ذلك سوء الامن الله تعالى ان غير الاصلح ومنع الواجب وهو ظلم آخر ان اصلح ام جهل لعنة الله عليه مقدورين من الصالح
والطالح فقد سوى من النبي صلى الله عليه وسلم ومن ابي جهل لعنة الله في الانعام والاحسان ورجح فعل النبي صلى الله عليه وسلم الى محض
اختيار من غير احسان وان منع ام جهل بعض الصالح والاطلاق فقد ترك الواجب لزم النبي والعلم على ما هو اصلح الفاسد الوجه
الاصلح لا يتي للمنفصل حالا ولم يكن الله تعالى حرة في الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء
مدت الحكمة من شاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعرى ان مما يؤيد هذا الاصل ما ظهر من ان كثيرا
من ان يحصى الوجوب على الله تعالى الاصلح للعباد ولما فضل المعتزلة طريق الرشاد الفصل السابع في اسماء معظم كلام الذات في هذا
الفصل شرح معاني اسماء الله تعالى ورجعها الى ما من الصفات والافعال والمشاعر فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا

على اختلافهم من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية قوله البحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع
الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد من الزمان فيخرج الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية
هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيدا ولا يسمى عمرا وقد يطلق على اتمام الاسم الثلاثة وانما الخفاء في من ذهب الى بعض
اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى لله اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود الى الذات
وما هو غيره كالخالق والرازق وهو ذلك ما دل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما دل على الصفات واما التسمية غير
الاسم والمسمى وهو ضوابهم بدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كالعام بدون بالوصف قول الواصف وبالمسمى مدلوله كما يقولون ان القرآن
حادث والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى المتعلق بان مدلول الخالق شيء بالخلق
لا بنفس الخلق ومدلول العالم شيء بالعلم لا نفس العلم والشيخ اعتبر المدلول ام واعتبروا اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان
مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالنقل والعقل اما النقل فلانه لو كانت الاسماء
غير الذات لكانت حادثة ثم كيف الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا وهو ذلك وهو مع خلق الخلق فانه يلزم من قدمها قدم
المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع لخلق قولنا السيف قاطع في الغد يعني ان من شأنه ذلك فان
الخالق بمعناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد
رسول الله هكذا سوت الرسالة للنبي صلى الله عليه وسلم لغيره وشبهه وامية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام
على ان يذكر الالفاظ ويريد الاحكام الى الدلالات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وبه قد يرجع بعوته القرينة الى
نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب ملائي وبعوله وذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم
من اسناد الاسم بمعنى اللفظ اسناد ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بالالبق
او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم وسلام على المجلس الشريف والجناب المنيف فيه من التعظيم
الاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم تتميم كما في قول الشاعر اسم السلام عليكما ومعنى سبحان الاسماء اسم بعبدون الاصنام التي ليس فيها
الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليست عنده الات السلطنة واسبابها فيقال انها فرع من السلطنة بالاسم على ان في
تردد الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث قال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اسمائها على ربما
يدعى ان في الاشارة ولا على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب جعل الاسماء نسبتهم وعلم مع القطع بان استحقاق الاصنام
ليست كذلك ثم يعترض الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق والاقسام منه متصفا بانه من الحروف وبانه
عربي وعجمي ثلاثي او رباعي والمسمى يعني لا يتصف بذلك وربما كون جسما قائما متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من العوارض
يكلف بعد ان الله تعالى وعد الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد
لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ولكن انما يعتبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او
الذاكر ثم لا ينكر اطلاق الاسم على التسمية كما في آواهدت على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة فيقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم
القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل كيف يمكن التوفيق بالاثبات والحدث عالا يكاد يصح
لان النزاع ليس في اسم هل هو مراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفضل وغير ذلك على ما شهد به
كلام الامدي انه لو اراد الاول لكان للقول متعدد اسماء الله تعالى واسماؤها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا سقط
ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم سمي بالاسم لا الفعل او الحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم

هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع لا بل فرد من افراد الموضوع لا مغايرا لها نعم الا ان
تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي
هو الذات الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه كلام الاخرين ان قولنا تعالى وصفاته الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن
الرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحق الذي لا تعدد فيه اصلا
فان قيل مذهبكم ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانما في اللفظ موضوع للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم والاضافة في
انها اصوات حروف متغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خلاف في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير
احتياج الى استدلال على مولفوه من الكلام فنقول اذا قلنا ذات الشيء ذاته فاذا وجه هذا الاختلاف المستمر من كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع
في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع لمعناه لفظه غير
معنى كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد به نفس
ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد به بعض افراده كقولنا جاءني انسان ورايت حيوانا وقد يراد به جزئيا كالناطق
او عارضا لها كالضاحك فلا بعد ان يقع هذا الاعتبار اختلاف واشتباه في العالم الشيء نفس مسماه ام غيره قوله المبحث الثاني
لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منع واما الاطلاق فيما لم يرد اذن
ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه وامكن اطلاقه عليه مما يستقل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه قال القاضي ابو بكر منا و
توقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله تعالى بجواز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على
نفس الذات وعلى هذا فمثل الالاه اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرحيم اسما لدوام من الانعام اما على ما سماه الزبان والكاف
والالاه ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اورد تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الاصول لنا انه لا يجوز
ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لو سمى واحد من افراد الناس بما سمى به انواعه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى
قالوا العلم كل لغة موضوعة باسم مخصص لمعناه كقولهم هداي وسكري وسماع ذلك ورد من غير نكير فكان اجماعا منا كفى بالاجماع دليلا على
الاذن الشرعي وهذا ما قال انه لا خلاف تعارف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل
منها حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يجري في العلميات دون الاسماء والصفات واجيب بان السمعة من باب
العلميات واحتمال الاسماء وقال الامام الغزالي اجراء الصفات اختيار ثبوت مدلولها فجوز عند ثبوت المدلول الا مانع بالدلائل الدالة على انتفاء الصدق على استحالة كخلاف السمعة فانه تعرف في المسمى الا ولا يعلم الا الاذن الكلي ومن جرى مجرى ذلك فاسد
فلم لا يجوز مثله العارف والعاقل والعطل الذي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع في حق الباري
تعالى قال المعتزلة قد شعر بسبق العدم والعقل بالفعل العالم الكاتب وعلم والعطف والذكاء سرعة ادراك بالغايات كذا جميع الالفاظ
الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية شعر بضرب من الحيلة وهو احتمال المكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز عند الاذن وفاقا كالغدر
والمكر والخديعة والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمنع الاطلاق مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمكر والمنسي
والكارث والزارع والرامي قلنا لا يمكن في منع الاجراء على الاطلاق بعد ورودها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام والسياق
الكلام ما يجب ان لا يخلو من نوع تعظيم ورعاية ادب قوله المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون
ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات والاضافة في مكثر اسماء الله تعالى هذا
الاعتبار وقد يكون باعتبار الجزء المتقدم من التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جامد لا واضع كقولنا الله فان
الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام مستفاد من الاله او من الوله لا الاله لما

اعتبرت الوله ولا يلزم اذا ارتفع الغير فكل من الاله والوله الصفة والتناسق لانتفاء العلة ولا ينتفي الوصفية وقيل غير جامد لان الوضع
يقتضي العلم بالموضوع له والسبيل للعقول الى العلم بكنه الذات واجب مانع لجواز كون الواضع هو الله تعالى وما يمكن معرفة الموضوع له
بوجه من الوجوه كلوح هتمه ذات واجب الوجود فالموضوع لمجموع هو الذات مع انه لا يعرف كنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله
تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وما ان الاسم العلم انما يكون للمدرك بالحس ويتصور في الوهم وان
العلم قائم مقام الاشارة والاشارة الى الباري تعالى وان العلم لا يكون الا لغرض والتمييز من المشاركات الشرعية او الحسية فلا
يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي كثرة اسماء الله تعالى حتى ذكر بعضهم انها الاسماء بحسب تناهي الاضافات
والاعتبارات فاوجب التخصيص بالسبعة والتسعين على ما يلوح به الحديث على انه قد ورد الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم لتزايد الله تعالى
اسماء عظيمة اخذا من خلقه وتشبيها بالمخلوق لا على سبيل الحصر عنده وورد في الكتاب والسنة اسماء خارجة عن التسعة والتسعين كالباري و
الخالق والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والغريب الدهر والناظر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع
وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والعلي والمصور والعالم الرب والباعث والمريد والعقاب والقائم والقريب والخافض
الدنيء ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والكيان ورفيع الدرجات
في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء الموجود والذات والازلي والصانع والواجب لمثال ذلك اجيب بوجهين الاول ان الحصر
على اسم العدد بالا يكون لنفي الزيادة كما في الحديث من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير
عشرة فكانا كمفعول مهماة يعني ان لهم زيادة ورد الاستفهام بالمهمات او ان هذا العدد من جملة الحكمة كان مهماة من غيرها فيشار
الى الاخرين فان قيل اذا كان اسم الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يحصل سر هذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح ان يكون
كنهه معرفة هي اولى واسبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى يسمى اصف من عرضيا اتاها بعرش بلقيس هذا ان الاسم الاعظم فلنا
يحتمل ان يكون خارجا وان يكون زيادة شرف التسعة والتسعين وعلاقتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا بينها الا معرفة هي الا
بنى اولى الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح والاحاديث عند الا
ضطراب النقل وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسمائه صفة وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان لله تعالى وترا يحب الوتر الى جعل
الاسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكلها ماة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التتبع لها من
الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ماتين مسئلة من الكتاب الصحاح من الاخبار و
الباقي مني ان تطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ولا معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض العلماء ما ينبغي
ان يذكر بلا اعراب ليكون احصا، وعلى هذا هو مضاف كالكل الكل وذو الجلال وفصل خطابها او الناظر في معانيها المقصد
السادس في السمعيات وفيه فصول اربعة المباحث النبوة ومباحث الامامة ومباحث الاسماء والاحكام وما يلحقها ومباحث
الامامة الفصل الاول في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الله الى الخلق قال كانه النبي مأخوذ من النبأ وهو الارتفاع
لعلو شانه واشتهاره مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالاخوة وان كان من النبأ وهو الخبر
لانباء من الله تعالى فعلى طبق الهمزة واولى الادغام كالمرق المكتف الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد
فصل بين الشريعة وكتاب يكون اخص من النبي واعرض ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسول على عدد الكتب فيحتمل هو من الكتاب
او مع بعض الاحكام الشرعية للسابقة والنبي قد يعلم من ذلك كشعيب عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي والواسطة
للملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى كتابة الهام او تنبيه في منام او البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين ما فيها من حكم ومصالح لا
يحصى منها ما يعرف العقل فيما يستقبل معرفة مثل وجود الباري وعلمه وقدرته ليلا يكون للناس حجة بعد الرسل ومنها ما يستفاد

الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والنبوة والمعاد والجسمانية وفيها انزال الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه
تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعته ومنها بيان حال الافعال التي تحسن بان يوقع اخرى من غير اعتداد العقل الى
مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تتم بها التربية الا بعد ادراك الحوادث مع ما فيها من الاخطار ومنها
تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العمليات والعلميات ومنها تعليم الصنائع الخمسة من الحاجيات والضروريات
ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسيئات الكاملة القائدة الى الجنات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بمقابل
ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا من السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله
تعالى والملاكمة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل ان النظام الموصل الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد
لا يكمل الا بنعمة الانبياء يجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعنه عند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل
تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل مستحيل
ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم لهم في ذلك وجوه من الاستدلال
مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث في خلق الآدمي التي لا تتميز عن البهائم الهملة الا بالاخبار الى تجاسر على ارتكاب القبائح والاتيان بها الاثار
وخلق الادوات التي ليس لها مدون الغذاء الا الغذاء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لا يعلم بدون بعثة الانبياء و
كلف العقل بالى الى الحاسة الناقصة عن التمييز الجازم بان شرعه وكمالا في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها من الاعمال والاحوال
وانه يستقل بجميع ذلك على التفصيل من غير الى بيان من اوجبها ودعا الى الاتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض كالجمل من الخطاب
بان طلب العقل بالى الى الحاسة ما وراء من التمييز الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من الصفات الثابتة ذاته تعالى
معنى بها سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكان في جعل بعض الافعال بحسنه بحيث يعاقب فاعله ويذم تاركه كالصوم مثلا ما لم يكن
بيان من الشارع لكان في ذلك الباعث تركه الواجب اياه مباشرة المحظور وهو قادح من الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من
السبب السنة ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل
النجاة والرشاد مع تشاغلهم باكتساب اسباب المعاش وخلق الكرم عن صناعة النظر وخفة الذهن وعلى الفلاسفة المتشاغلين
باذيال العقل العدول عن الصواب الوقوع في الضلال مع رجاء عقولهم ورقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف
الالهية والعلوم الحقيقية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا القال يمنع كمال الامر الا قائم لا يتوقف على الوجوب على الله تعالى سوى
انه تركه لقبح مخل بالحكمة ومنافية لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله وجوده بحسن فعلها ولا يقع تركها على ما هو المذهب في
سائر الالطاف يبتني على استحقاق من المبعوث والجماع لنسبة جميع شروطه فيه الله تعالى لمحض رحمته من شاء من عباده وهو اعلم حيث
يجعل رسالاته **قوله** والمنكرون المنكرون المنكرون منهم من قال باستحالتها والاستدلال لهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة
جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من قاعدة الطبائع الناقلة الاختيار والتبارك وعلمه بالجزئيات وظهور الكل على البشر
وغيرهم من السمرات ومنهم من لاجل ذلك على لغاء ولغوا كالتصرف على الحالة وعدم المبالاة وفي الكاليت ودلالة المعجزات هو لا
اجادوا ما يشمل من الطرائق لا ما يتبعه معتبر كونها مسلمة وكذا بناء الحكم الكرين شبهة الاولى ان البعثة موقوفة على علم المبعوث بان
الباعث هو الله تعالى والسبيل الى ذلك والمعرب لمنع لجواز ان ينصب الله ملكا او يخلق علما ضروريا في السامعة وعلى الجواب ان ما جاء به
النبي اما ان يكون موافقا للعقل عند حسنا فعل وفعل وان لم يكن نبي او من يخلفه فيه صحاحنا فيرد ويترك وان جاء به النبي فاما
ما كان لا حاجة اليه فاما ان يقبل العقل لا يكون حسنا عند العقل والا صحاحنا فعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض ميزان الاحتياج
وترك منه عند الاحتياط والجواب لا يوافق العقل معرفة فيما عنده النبي ويكون بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد استدل

فيدل عليه ويرشد وما كان العقل قد لا يكون مع الحزم مع النبي او يرفع عند الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا بحيث فعله
او قبيحا بحيث تركه مذاهب ان المعقول متفاوتة بالتفويض الى بعثة الصانع والتفاوت ومعنى الى اجلال الطعام وان فوائد البعثة لا
تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم البالغ ان العقل في باب التشريع المكلف ومعرفة المكلف بالحكيم اذ لا يستقل على ملق
للعبد لكونه في حد معرفة ناجية ومنتهى ظاهرة والمعبود لتعاليه عن الاستغراق والاستماع وايضا في يستقل للعلم بما هو غاية الاعمال و
نهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفة والعبادة في عظمة والحرب مضاره الباهرة فلهذا خرا السنة الى شافيها الدعوة والاخروية الطامعة
لدين الواقفين على حكم الشريعة السمحة وفضلا من الكاشفين عن اسرارها الحقيقية واذا ما علم بالكلف صرف الى ما ذكرنا لا يشتغل عنه
على ترجمة الرابعة وهي الاصل الخلاف المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرائع مشتملة على افعال وعبادات لا يسكن في ان الفعل
الحكيم على ما يعتبرها ولا امر بها كالشاهد في الحج والصلوة وكغسل بعض الاعضاء والتلوث بعض فرائض غير ذلك من الامور الخارجة عن ما تعرف
العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وما كلف الله اشياء الا وهو الموافق لعلمه
فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الفاضلين في كتاب اسرار الشريعة الخامسة القدح في ثبوت
المعجزة ووجه دلالتها وفعلها سائر ما جرتها **قوله** المعجزة ما خوذ من العجز المقابل للقدرة وهيئة الاعجاز اثبات العجز
استعمالا لجهاز المسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل الالف والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحسنة وقيل للمبالغة كما في العلامة
وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري ان منها محذورا آخر هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحسنة حد القدرة
وانما يتعلق بالوجود وما تقدر عليه حتى ان عجز الرمي انما هو عن التعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا الا اختيارا ولو كان العجز عن المعارضة
لوجدت المعارضة الاضطرارية والعجز في العرف امر فارق العادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال بسبب العقل كالنجار
الا من بين الاصابع وعدم كعدم احراق النار ومن اقتصر على النقل جعل المعجزة كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه
من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الخاصة التي تقدم بعثة الانبياء وعن ان يتحدى الكاذب
بمعجزة من مضى من الانبياء بحجة نفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكر الامام الرازي وفيه نظر اما اولا فانه لا بد من قيد
الظهور على مدعي النبوة ومن جهة احترازا عن ان يحدث الكاذب معجزة من معاصريه من الانبياء بحجة نفسه وعن التي تقول بحجتي ما ظهر مني في
السنين الخاصة فقد صرح امامه الاعلى بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي تطبق هذا الجماد وتطبق انه نبي كذب
ولهذا قال الشيخ ابو الحسن في فعل من الله تعالى او قام مقام الفعل مصدقا لمدعي التصديق وقال بعض الاصحاب امر وجه الخصام
صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مصدوم الجار الصدق لعدم
الدعوى كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر وكذلك واما الثالثة فلان المعجزة قد تنافر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما ظهر مني يوم كذا
ظهرت فكان الجواب عن الاول بان ذكر التحدي شرط التيدين فان معناه طلب المعارضة فيما جاء بها مدعي الدعوة ويعجز الغير عن الاتيان
بمثل ما ابداه وقول تحريث ظاهرا اذا بارينه النقل وما زعمه العلة وتحديه القراءة ايضا اقرا وبالتحدي كسبيل ربط الدعوى بالمعجزة
حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير استشعار منه بالتحدي ما لو اكتفى في التحدي ان
يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتي والا فاذا اجد فيها فعل هذا لا يكون معجزة نبي ايضا والمعاصر معجزة للغير
ومن الكفار ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة بعد النبي
اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فانا سامعة وكانت موطئة البعثة كان حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب
والكهنة فارهاصا له في النفس تمادي البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخبار بذلك الى ارهاصا وكرامة والا
فارهاص محض كظهور النور في حمل عبد الله اذا حملت كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الاولى القطعية بانه على كذبه بخلاف

مدعي النبوة فلهذا جوزوا الجهود بما على يد المعارضون للنبي ومن الثالث ان الساحر ان كان يدعي انه نبي فقد مثله في الوجه فتعارضا فلا اشكال
وان كان يدعي انه مبطل فالمعجز عند من شرط التحدي هو ذكر القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باجماع مترافي لا وقت وقوع
ذلك الامر ومن جعل المعجز نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع تاخير
الاستناد المعجز او العلم بها لكن لو من الاحكام وحلق الزامها لوقوع ذلك الامر عند الناس ولم يصح عند القاضي لم يراد بعدم المعارضة
ان لا يظهر مثله ممن ليس نبي واما من نبي آخر فلا امتناع وراد بعضهم في تفسير المعجز قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع
في الاخرة من الخوارق ليست بمعجز ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان بعض
العادات وغير الرسوم اما امكانها وضروري قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان ظهور خوارق العادات بسبب اذ لو جازت
لجاز ان يسلب الحس وجبا والجوهر ومنا والدعي للنبوة شخصا اخر علم ظهرت المعجزة الا غير ذلك من الخيالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها
لا تستلزم الصدق لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس
الاحاد والا لزم لو افاد لافاد خبر الواحد لان كل طبقة يعرض عدد التواتر عند نقصانه واحد منه الا يعتبر معرفة التعيين وهكذا الى الراوي
فظاهر وان لم يبق كان للتعدد هو ذكر الواحد الزايد ولانه غير مضبوط تعدد بل ضابط حصول اليقين كاثبات اليقين لم يكون دورا
والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب الجبال
فامكانها ضروري واما وجودها ليس اعدم من اشتراط خلق الارض والسماء وما بينهما والخضم بعلم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا
الشخص واستدلال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على السبق في صدر الكتاب من التمانع المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح
بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب اما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجز على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق تنزيه
مرج التصديق لما جرت العادة من الله تعالى خلق معنى العلم الضروري الصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه
رسول هذا الملك اليهم فطالبهم بالحجة فقال ان كانت هذه الملك جاءته وتقوم عن كرسيه ثلث مرات وتعد فعل فانه يكون تصديقا
ومتعد العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير الجامع انما يعتبر في
العليات الاتفاق الظني وهذا معتبر في ظاهر الاتفاق الظني في العليات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم
من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال فلنا العلم انما هو بعد وضوح والتعرف دون الاستدلال والا بطل لما مثلنا القرائن في اتفاق
العلم الضروري لحصول العلم من هذا المجلس عند تواتر الصفة اليهم والكافرين فيما فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودون فيه
لا تقدر على تحريكها احد سواه وحصل مدعي الرسالة فجعله الملك تحريكها بحيث يرى ساعة فعل ما قيل ههنا احتمالات بنى الدلالة على
الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل استند الى المعجز كاصنعة في نفسه او مراح في بدنه او الاطلاع
منه على خواص في بعض الاجسام يحدثها ذرائعه الى ذلك او مستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتفاقات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع
عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان يكون خارقا للعادة بل اتفاقا اراد الله اجراءها او كرامة لا يكون في ضمنه
منطقا واكبوه الثالث الى منطقه منفية الثالث احتمال ان يكون خارقا ناقضا لا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من تقدر على المعارضة او لمانع
من النوم ومن اتفق في اعلاء كلمته او لخوف والاستهانة وقلة مبالاة او الاشتغال بما هو اهم او عوض ولم يعمل لمانع الرابع احتمال ان لا
يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب ولما لسبوت غرض آخر مثل ان يكون لنقل مكلف واجابة لدعوته
او يجعل النبي آخرا واصلاح العبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في ازالة الشبهة او اصلاحا لا لخلق
على ما هو المذهب عندكم من ان الله يفعل ما يشاء من غير علل ولو سلم انتفاء الاحتمالات وكون المعجز تنزيلا قرينة القول من الله تعالى
بان المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل

العقل لان غاية ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت القدمات من غير دليل السمع في دفع ما يجاب عما لا ان الاحتمالات والخزانة
الصلة لا تبقى العلوم العادية الضرورية القطعية ممن تقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجز من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات
لا ما نفي والما الاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان الكل ظنيا مسموعا كوجود الانسان ما فوق رعشة والاستهزاء مسلم ومصطلا اولا انا
سلمنا ان لا موثر في الوجود الا الله وحده سلمنا في مثل احياء الموتى واعلاب العصا واستنباق القمر وكلام الجذع والمدعي ان يجوز الممكنين و
ترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في اتفاق المطلوب ولهذا ذهب الى ان المعجز يكون صادقا قاصدا او دلالة باسم او
بكينة وثانيا ان الكلام صحيحا حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المدعي عجزوا عن معارضته مع كونهم اقوى بها ان امكنت كثرة المشتغالهم
بالبرق لكل وكالهم فيه وفرط استنامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنسها ما علت على اهل زمانه وبها كانوا
عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى صلى الله عليه وسلم والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد عليه السلام
وما لا انه لا افتاء ولا خلاف في موسى العامات والاثار على بعض افعالها وان لم يحلها او اضافا على الا يقول ان المعجز لغرض التصديق
بل انها دلت على تصديق من الله تعالى قام لذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما وابعا ان ظهور المعجز على يد الكاذب
لا يخرج عن غرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى لهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العادات وهذا ما قال الغاني
ان امر ان ظهور المعجز بالصدق احد العادات فاذا جوزنا الخرانها عن مجراها جاز خلاف المعجز عن اعتياد الصدق ومع جوز الجهاد
على يد الكاذب والمعاند دون ذلك فلا لا يستحيل العلم بصدق الكاذب وشاهد تمثيل استحالة عقلا ما يسبق الاصغاء الى التعجيز عن اقامة الدلالة
على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها لازم منزلة العلم لامتناع التعقل ما ظهرت من الكاذب لزم
كونه صادقا كاذبا وهو ح واما يدرء الاحاد السوء من الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو ح لا يلتفت الحكم
وخاصا ان وجود الجهاد المعجز على يد متنبي بالعلم بصدقه ومصدق بدا ما من غير افتقار الى اعتبار كلام واجبار ومن هنا يصح
التمسك بكثير النبي لاثبات الكلام واستماع الكذب والبعض على ما هو والى هذا يشير ما قال امام الحرمين انما يحل الجهاد المعجز بعد تنزيله
ان يقول عليه رسولا وانشاء الرسالة فيه كتوكل هلتكل وكيلا واسكل لشانا من غير قصد الى اخبار واعلام ما مضى محصوا انه
يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لو قال انا نبي الكذب عنه من غير قرينة النبي على ما سبق فلا اشكال **قوله** خاتمة لاقناع في ثبوت النبوة
خلق العلم الضروري لكل الصدق رضي الله عنه وكثير من بعثته عن الكذب كنصوص التوراة والانجيل في نبي نبيا على السلام
وكاخبار موسى عليه السلام عن هرون وكالسه وبشر عليه السلام فاذكر امام الحرمين من ان الامكان نصيب لدليل على النبوة سوى
المعجز لان ما صدر ولسلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن موقوفا لدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق
من الله تعالى استنادا على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وجمع على المنكرين بالنبوة الى الكل من السنة والكتاب واما سياق من الاستدلال
على نبوة محمد عليه السلام ما شاع من اخلاق واحوال ما عاند الى المعجز على ما سيأتي ان شاء الله تعالى **قوله** المبحث الثالث طريق الملائكة
هم مرون بالاحتياج الى النبي والشريعة وصورة المعجز لكن مرون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تزوم في الاحتياج
الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع الى محتاج في معيشته الى البدن وهو اجتماع مع ذي نوع للتعاون والتشارك في تحصيل ما حاجة
اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الكافي عن السباع والاعداء فان
كل ذلك حاصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها على الابدان بل لذلك ووكل بعض الافراد بهذا الامر الى
غير ذلك من الصنائع التي لا تتأتى للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا تتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا ينتظم الا
بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا حصر له من الحركات لا يتبع الجور وعقل امر النظام لما حصل لكل احد من
ان يسعى ما يحتاج اليه ويعصب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع والاحكام الشارع تقرر على ما ينبغي ثم الامر في الخصوصية فيه

من يصلح لحالق الكل ولاستحقاق طاعة والتقاد والا لا فلو ولم يتقاد والا وان يكون انسانا مخالطهم ولمزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون وان يكون
في مواضع الاختلاط ومظان الاشتباه ممكنا لخصوصية في العقل والنوع وذلك الانسان الشارع لنوامس المعاملات فخالطهم والسائر في حق
من يخرج من مصالح البقاء هو النبي والامر من امر يختص بدل على ان شريعته من عند ربه ويقضي لمن وقف عليه ان يقرر سنته ويتقاد ولهم يعجز
قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع في خواص يلتئم الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى
ذلك على ما شرح في السماء وغيره ان يقول كاملا في قوة النفسانية اعني الانسانية والحواس المدركة والحركة بمعنى ان تنفعل النفس بصفاء جوهرها
وصفاء انفعالها بالمنادي العالية المستتبع تصور الكليات ماضيها وحاضرها واراءها وطاعة الغاريها الى الامور الحادثة الى المحسوسة الساعية لكون
بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او دفعات من دفع او لا كل مساك ولا اصحاب اما الاتباع هو اجراب الموالي الى اعلام الطبع والقاها في
الشواغل من مهام العقل وان قوة المخيلة لكون بحيث يمثل لها المعقول المجرد صورا او اشباحا خاطبون وسمعون كلاما منظوما وان قوة الحركة
لكون بحيث يطيع لها مولى الغاية فيصرفها بقدرتها في بدنها مصنوعا بالخصائص وهذا يعني التقوى ومشاهدة الملك هذا المعنى ظاهر
الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد بغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه
مردود بان لا نقول بمنافاة على ان الخاصة قد يطلق على الاضافة وان ما ذكر يجري داعيا ومقاربة التقوى بغير خاصة حقيقة والمنازع
في المعجزات فاحالة انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوى مبدأ الافعال غريبة تسبب لها من الخصوصية الشخصية او بسبب
امر طارئ عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شان اكثر الاولياء وهذا الانسان في اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان
المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء مبني بحسب النوع الانسانية والنوع الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات الاول الاطلاع
على المغيبات وليس ببعيد لصحته في حال النوم على ما نرى من نفسك وتسمع من غيرك وسببه كمال انفعال النفس بالمنادي العالية اعني العقول
والنفوس السماوية والمنتشئة منها وصدور ما يستند اليها من الحوادث لا تمتنع من انها مالكة لها والعلم بالعلل والاسباب موجب العلم بالمعلولات
والمسببات غاية الامر ان مسلم العقول بالحوادث لا تكون الا على وجه كلي خال عن عدد الجزئية وخصوص الوقت والكلية قد يدركها على
الوجه الجزئي لما يحصل لها قوة بمعونة الحواس الباطنة على ما قررناه الحكماء ولما لا ارتسام لها في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومنع
انفعال النفس لمنادي العالية صيرورتها مستعدة بعضان العلوم عليها لحصول العقل بها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها منزلة
مرآة مجلوة كما روي سطر الشمس والامر من ذلك انشاؤها بجميع ما في المبادي من الصور لان العقول كل صور المستفاد والمصورة والتماطر
وكات وافعال يعجز عن امثالها اشتداد الحدوث رياح وزلازل وحرق وهلاك اشخاص هائلة وقراءات غاسقة والجواري الباهرة من الاجار
لها من الاصابع وليس بعيدا في علاقة النفس مع البدن انتهى بالتدبير والتصرف لا الكلي والانتفاع بجزئي لكون بعض النفوس من الناس
يتصرف في اجسام اخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث الاسباب من الفوت بين غير معان وليس
بعيدا كما في بعض الامراض لاستيلاء الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية من تحليل المواد المحرقة والرطوبات الاصلية
الموجبة الى البدن يجوز في حق الاشخاص الكاملة لا كذلك نحو بهم الى حيث يحس بالكلية واسماعها القوى الجسمانية التي بها الهضم و
الشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق مولانا اولى واقرب منه في المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر
وفي لنا او لا طلب الرطوبات بسبب كمال الغريزة السماوية والرابع واما ثانيا فلحفظ احتياج الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي
بها تعدي الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض الفناء وتلها من الصور والثالث ثانيا فلاقتضاء العارف ما يقتضي الاستغناء
عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعلها عند شاغلها النفس واما بترهم لزوال الوحي و
ظهور الملك مع انه من الجزئيات دون الاجسام فهو ان الايام ومن يحرى مجراه وفي عدم استلاء الحواس عليه قد شاهد صورا غريبة وسمع
اصواتا عجيبة ليست معدومة صرفة ولا موجودة في الخارج على في الحق العقلية والحس المشترك وربما لا يكون مساويه اليه من طرف الحواس

الظاهرة لها عالم الاغراض لا يعدها لا يكون البعض اجزاء الانبياء في نفس شريفة بعد مفارقة الانسان عالم العقل عليه الالتفات الى عالم الحس
ومعلمه بعد مفارقة صدا هو السلق من عالم الغيب عليه الانفاس في جانب الظاهر لا يعصيها ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة
وحصل لذلك الانسان في العقل ان يتصل بعالم الغيب مثل لعوالم العقول المجردة والنفوس السماوية وتاسا بها يصير جسما بالعقل العقال
الذي اذا زال اقتصاص عالم الغاصر فحاطبه وكلمت في سمعه كلاما مسموعا بحفظ وعقل وكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الانسان و
هذا اعني الوحي ونزول الملك والكتاب يكون ذلك على غاية الكمال فيصير منها مشاهدة وجه الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما موهوم في كونه
النبي معصوما من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يستقون في الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات
ويطلعون بانه لما جمع المبادي العالية لا يصل الغرض في امور السالفة بهو ان الغاية الالهية الموقوفة اعني احاطة على السابق نظام الوجود
على الوجه الاكمل في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات تقتضي ضا في ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل الذي من جملة وجود الشرع والشارع ووجوب به يكون النظام على وجه الصواب محتاج لكل عنه ومن احاطة بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل لكون الموجود على وفق العلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك اسعاف تقصد وتلك سنة تعالى وهذا ما قال في
الشفاء وان الغاية الالهية تقتضي المصالح التي لها منتهى ما في الغاية الشوق الى الاشتياق وعلى الخاصة وبعد الاغراض من الخلق
تكلف لا تقتضي المنفعة التي هي في عمل الفنون للنفاء ولتمهيد نظام الجمع والتباس المنافع كلها وكيف لا يكون قد وجد ما هو مبني عليها و
متعلق بها وكيف يجوز ان يكون للمبدأ الاول والملائكة قد يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا في الجملة قالوا موجب العقل ولزوم السبق من قال
هي واجبة في الحكمة اراد وتتمة النظام على الوجه الابلغ ومن قال في العناية اراد على النظام في عالم الشاهد ومن قال في الطبيعة اراد وجود
الكامل والعرا صحيح من المقصود وبعض الايضاح من قال ان المدبر الذي يشرف الشرع من النقصان الى الكمال لا بد ان يعلم الانسان
ويهتدي الشرائع كما هو موجود في العالم لتحصيل النظام وتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله

قوله البحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ولم تخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى
وحجتنا انه عليه السلام اتى بالنسخ والمعجزة وذلك كان نهوض لاسما انما وعدوى النسخ فما لبوا تم والاتفاق حتى مرت محمد الشمس
في الوضع والاشراق ولما الهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن الغيبات وانه اعجاز عن طلاق المقاد ولعجز عن مثلها حد البواتر وان
كانت تفاصيلها من الاحاد وتكلم في الانواع الثلثة اما النوع الاول فيه ثلاث مقامات اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين
اما المقام الاول فهو انه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بمثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء
مع كثرتهم كثرة رمال الانبياء وفصحى العلماء وشهرتهم بغاية العصبية والجهة الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة والرفاع من
الاحساب وتكريب السلطة في هذا الكتاب بعجزوا حتى اسروا اللعارضة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المداواة فلو
قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الناقلون الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك وعلى سائر العادات الاقدام
فهم اضاعوا انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها وعارضوا ولم ينقل لنا لا نقع كعدم المحال. وعلى الالتفات والاستقلال بالمهمات و
اما المقام الثاني فالجمهور على اعجاز القرآن كونه بالطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة عليها فهي العرب لسلبهم
وعلى الفرق بهما تتم في حق البيان واحاطتهم بالاسلوب الكلام هذا مع لشمالها على الاخبار عن المغيبات الماضية والاتية
كما سيذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى قوة الحكمة العلمية والصناعة
الاحسن والاسوة على ما نظر الجمهور وعلى فن المتكلمين وتضعيف النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجاز
بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف هم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب
العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم يكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند

المرتضى وكمتبة لانه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والعناد ان من كان عنده هذان
العلمان يمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى من قلوبهم تلك العلوم وفي نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء
العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل بعض سورة وتركيبها العصيبة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين ومكذا الى الاخر مكونة
قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الفصاحة عند سماع القرآن كانوا يتوقعون في بعض السور والاتيان بآيات الى نهاية الفاتحة
وابن مسعود رضي الله عنه عد على مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لما صح التوقف كما في الشهادة والجواب عن
الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وعن الثاني بشبهة من نفي قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كلام من اعاد العرب
قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه والا لزم بطلان الاجماع وعن الثالث بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي
صلى الله عليه وسلم لانه زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز اذ ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن كونه اوفى تغيير لا يحمل بالاعجاز
واما اعجاز كل سورة ليس مما يظهر بكل احد لا سيما ترددا اصلا وقيل اعجاز نظم الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الحكم
والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والصالح
وقيل باخبار عن المغيبات ورد بان مجامعات مستلزم ومن يرى عجزا ايضا على ذلك النظم وبانه كثير لما سلم كلام السلف
عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل من
الكتاب فلا يشتمل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز نظمه الخاص وكونه سلامة النظم لجعلا مذهبين متقابلين وعلى كونه
عجازا لامرين جميعا مذهبا ثالثا نسب الى القاضي عليهما قال امام الحرمين انه وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الكلام مع الاسلوب
والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الطيب الاشعار من كلام اعاظم البلغاء
لا يخطر من عجز القرآن الخطاطا بينا ما لها للاوهام وربما تدرك نظم الكل لمطابق نظم القرآن على ما روي من هرب ما يشتمل
الكذابين العسل وما ادركه ما القتل لا دسه سلو وفرطوم طويل لمزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الكرا اعني البلاغة وهو
العبارة عن معنى شديد بلفظ شريف واف معنى عن القصور من غير تعقيد قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجه ثالث اقرانه من
الاعجاز كالاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتعلم والاخبار عن المغيبات المستقبلة لكون متعلقها كونه القاطع على مثل
تعلمونه وتعلمون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها الرسل والكافي ما الكافي وعم يتساءلون وامثال ذلك ومنعه الكل
ان نظمه بالغ في الفصاحة والطاقة مقتضى كالحد الخارج من طوق البشر وكان بعض معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات
وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جهة مرتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيها العقل على ما قال عبد القاهر ان
النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي تصاغ لها الكلام ولهذا ترى بيانه في بعض كتبنا في فن البيان وكذا
يستدل على بطلان الصرفة بوجهين الاول ان فصحاء العرب لما كانوا يعرفون من حسن نظمه وبلاغته وسلامته في حد التعجيز وحدوث
وهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك والاه لذلك لا العدم بالمعارضة مع سهولتها في نفسها تراه لو وجد الاعجاز
بالصرفة لكان الاسبب ترك الاعتناء بسلامته وعلو طبقته لانه كلما كان اتم في البلاغة واوفق في الركاكة كان عدم تيسير المعارضة
المنع من خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا جاء ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كون مقدورا للكل فتصدى
ذلك كان قيل لو كان التحدي الى الاعجاز بالبلاغة الى ان يعني ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكون ابلغ في خرق العادة والجواب
ان الله تعالى قادر على ان يأتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الايات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض
ابلعي ماءك الاية بالنسبة الى سورة الكافرون علمنا هذا اولى بالغرض واوضح في المقصود ومنشأ اختلاف بعض من مصنوعاته

ما ليس غاية مقدوره ومنها ما هو مسبوق بمدعوا محاسن الخالق في الصناعة الى ان ما يراه ما يوازي او يدانيه او دونه ما لقاء واموره مما ابداه
واما المقام الثالث ما يعرف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وصوط عرادهم للاسلام لم يحدوا في الطعن مجالا ولم يوردوا في القدح
مقالا وسبيل الى السؤال ما هو دابه المخرج المهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس كلام
الخطباء وسجع الشعراء وان له طلاوة وعليه طلاوة وان اسافله لمغدقة واعاليه مثمرة ما هو والمقارعة على المعارضة والمقابلة على المقابلة
وابى احد الا ان تمرغوا على كره من المشركين وذم المعاندين وحين انتهى الامر الى من تقدم من اعداء الدين وفرق الملحدين اعترفوا
بما عن ليست الاشعرة السحر وصحح لنا طريق منها انه قد كانت غير مرتبة كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمعاليد وكيف
يصح ان يرى معنى ورد ما ذكر من توافق المعنى اذا اراد انه على النظم والتركيب ذلك كله على سبيل التعليب منها الا فيه خطأ من
وجه الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون وكهيعص والراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد ما ذكر صواب على ما هو في علم الاعراب ومنها ان فيه ما كذب حيث اخبر بانه
لا يسير للشر على الانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واكثر السور ثلاث آيات ثم حكى من موسى مع اعترافه بانه يرى افصح منه
مقدارا حتى يخرج منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله اكم كنت بنا بصيرا ورد ما ذكر المكي لا يلزم ان يكون بهذا
النظم بعينه على ان المختار عند البعض في المتحدى به سورة من الطوال او عشر من الوساط ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها
اهل الغواية كالجسم مثل الرحمن على العرش استوى ورد ما بان المسلم المشتبه بالنظر والاجتهاد في طلب المراد او لتوابعه لا يحمل
بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه حسب الكرار الكلمات مثلا فرعون في عدة مواضع وكلمات فباي آلاء ربكما تكذبان و
ولو يتبدل المكذبين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام لجهات تدرك على البيان فما وقع منه في القرآن
ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القرآن ما
يرى على اثني عشر الفا ورد بان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز
لا تفاوت الطعن فاسد من اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لا ما نقول لا بل هو مبني على ان كلمة لو في الشرط
تفيد انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط نفي عدم وجود الاختلاف في بيانه ليس من عند غير الله ولما اذا جعلت كلمة لو في الاية على ما هو
قانون الاستدلال كان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا هو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف
فلم يكن من عند غير الله وعلم تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا للتلخيص المفتاح ومنها ان فيه الناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل
عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون لسؤالهم بطلان الامر ضروري مع قوله والهام الامن مسلمين
الا غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تناقض الكلام ودون منع وجود شرائط التناقض وقد مر ذكر على التفصيل في كتب التفسير ومنها
ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا
ورد بان المراد خلق اسلاف آدم وتصويرهم ومنها ان فيه السؤال من كل بحر وقد قال وما علمنا الشعر من الطول فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر ومن المدر واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط لتنقضن الامر الذي كان منعولا ومن الوافر ونحن ونصركم عليهم وتشفي صدور
قوم مؤمنين ومن الكامل واهد بهدى من تشاء الى صراط مستقيم ومن الطويل ما هذا لنزل الله علينا ومن الرجز وانبته عليهم ظلالها و
ذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وخيانة كالجواب وقدور راسيات ومن الرجز قال فاخطبكم ما ساوي ومن المنسرح انا خلقنا
الانسان من نطفة ومن المضارع ارايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين
ومن المجتث في قلوبهم مرض ومن الخفيف يطوفون من الولدان المخلدين في الصدقات ومن المتقارب واعلم انه اكيد ما تبين ورد
بان مجرد كون اللفظ على وزن الاوزان لا يكفي بل لا بد من عدم الوزن عند البعض من النقد على ان في كثير ما ذكر نوع تعسف والسلام فالمطلب

بالتاسع **قوله** واما النوع الثاني من انواع المعجزات اخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون
وقصة يوسف عليه السلام وقصة ابرهيم ونوح ولوط وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد والاطلاع من كتاب على اشرالية
بتواذكل من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم
الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده وسنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون
الدبر سندعون الى قوم اولي بأس شديد ليستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا يأتون بمثله فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس في كتاب عليه السلام كقوله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين و
القاسطين والمارقين ولتقاتلن الفئة الباغية وقوله عليه السلام زويت لي الارض فارنت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي
ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخبار بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وبالسلامة
الا تراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فصدقت عن الكرامات وبطلان النفس وصواب الا
عال وترك الراجع الى احوال الكواكب النظر في الانبياء صيغة عن السحر والكهانة والنجوم ولبيان ذلك واما النوع الثالث من انواع
المعجزات افعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة دلت على انه قد وصلت في ولاية النبوة بعضها اوصاف ظهرت فيه دون
النبوة وبعضها تصديقه ظهرت بعدها وسميت الى المعجزات تارة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنها فالاول كالنور الذي
كان يتغلب في اباته الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوءته وما كان من خاتم النبوة
بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط وروحه من خلقه كما كان يراه من قدامه والثاني كالشجاعة والفطانة القصوى
من الصدق والامانة والعفاف والسخاء والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمعاونة
على مناصب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية ومهيد المصالح الدينية والدنيوية
وكقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنه اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا علي بن ابي طالب رضي الله عنه
اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مصر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف فوقع القحط
عام سنين وعلى من تخلف من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت قدماه فيها وكقوله والثالث كدور الادوار من سمو السما
ولادته وسقوط شرفات قصور الاكاسرة واطفاء السحاب عليه وكانشقاق القمر واطلاع النجوم وتسليم الحجر وسنوح الآبار من ماء
اصابوا الى ان رويت الخنوف ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر
وسكان الرؤية من اصحابها وشهادة الساة الشوية يوم خيبر انها مسمومة ولدوا الفروع من النساء والناقة الحمراء لام سعيد
حين مسح بيده عليها ومطاوعة الذئب وهب ابن اوس سوا الحب من احد الشاة وهذا محمد يدعوا الى الحق فلا يكتمه ومسح
الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى **قوله** وقد استدل بما يتبع هو العجز في اثبات النبوة والزام الحجة على الخاذل والمعاند وقد ذكر
وجه اخر مقوته او مسمر تقيا والارشاد الطالب الحق وتعلمها الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الكريمة والاوصاف الشريفة
والسير الرضية والحالات العلية والمكارم العديدة الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما لم يجتمع
الا للنبي وتفاصيل ذلك يعسر على حصر الا ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما تعلق بالاعتقادات والعبادات والعادات
والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمعجزات على
الانبياء الثالث انه اصبح صغيرا وقتيا وعلمه اعوانه وانصاره صرما لاهل الارض اجادهم والساهم والكاسرهم وجبارهم
فصلوا امام كلمة اعلائهم وابطل ملكهم وهدم دولهم ولهذا دينهم دينه على الاديان وزاد على الامصار والازمان وانتشر في
الافاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير ان تقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وقوة

جيشهم وعصبتهم وبذلهم غاية الوسع في الفنا، انوان وطمس آثاره على افاد شرار من ما فهل كون ذلك الا من الله تعالى وما بعد
سماويا الرابع انه لهذا صرح ما كان الناس الى من يهدي الى الطريق المستقيم ويدعوا الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال
الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق السبل والخوف في ضلال واضلال الله ولا ولاستغال الضلال ولاشتغال بالحلال فالوجه على
عبادة الاوثان ورد الساة والوسوسة على تعظيم السراة ودعوى الالهيات والتزكي على تهذيب الملاة وتعزيب العلاة والهند على عبادة
البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجمود والنصارى حيارى فمن لبس بالدلا مولود وهكذا سائر الفرق في اودية الضلال واحية
الحال والخيال اطلق حكمة الملك الحق المتعال ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا بعث من يجدد امر الدين ومن هذا الشان ويوسف هذا
السان فبعث محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن
النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات كما مسه الصوص الوارق
في كتب الانبياء المتقدمين المسمولة الى امر في المشهور من امهم اما في التورية فمنها ما جاء في السفر الخامس اله من طور سيناء واشرق
من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والاعلان على عيسى بساعير فانه كان مسكن
بني سعير بعد بني اسحق وانزال القرآن على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة قبل المدن بثلاثين وصف وهو كان المنزل وقد بقي القوم على
سار الطريق من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التورية ان اسمعيل اقام بريه فاران يعني بادية العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس
انه تعالى قال لموسى عليه السلام اني مقيم لهم نبيا من بين اخوتهم مثلك واجعل قولي في فمه وتقول لهم ما امره به والرجل الذي لا يبتدئ
قول النبي يتكلم باسمي فانا اسقم منه والمراد بني اخوة اسرائيل بنو اسمعيل على ما هو المتعارف فلا يصرف الامر بعد موسى من انبياء بني
اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا مثل موسى في كونه صاحب شرع وهو مسافة فيها فان مصاع الدارين فيعلن محمد
عليه السلام ومنها ما جاء في السفر الاول انه تعالى قال لابرهيم عليه السلام اني باجر ملك وبكون من ولدها من هذا فوق الجميع
ويبسط اليه بالخضوع واردافي الاكيل فيها ما ورد في الصحاح الرابع عشر انا الملك الله الى حتى صحكم وبعطيكم عارا ملطا ليكون
معكم الى الابد والعار ملطا روح الحق والتعين وفي الخامس عشر فاما عار الملط روح القدس الذي ترسله الي باسمي هو يعلمكم ويعلمكم جميع الاشياء
وهو يذكركم بما قلت لكم ثم قال ولكن قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به **قوله** باسمي يعني النبوة ومعنى العار
ملطا كالسنة الحسنات وفي السادس عشر اقول لكم الآن حقا نفعنا ان الملطا يعني حكم حرام فان لم انطلق عنكم الى اني لم يأتكم العار
ملطا وان انطلقت ارسلت بالكم فاذا جاء روح الحق والتعين يرشدكم ويعلمكم ويرشدكم جميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من لقاء نفسه
واما في الزبور فقوله تقلدوا بها العار السيف فان بأسكم وشرائعكم وتهيئة سبلها وسهامكم مسنونة والامم يكرون تحتكم **قوله**
قال داود اللهم ابعث عاملا على السنة حتى يعلم الناس انه شريعة يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس الاسنى شرعا في الحصر الجمل والمثال
هذا كثير في كتب الانبياء المتقدمين المسمولة الى امر في المشهور من ذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم والاقتدار الحالف على وضعها او صرفها الى ملكها او بين فرد لا على ان
كلها ولقد جمع ابو الحسن البصري في كتاب عدد الادلة ما تفرقت من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عليه السلام **قوله** واما المكروه
اكبر المشركون والنصارى والمجوس ومن يحل محرم نبوة محمد عليه السلام بعناهم وحدا وعنادا ولو دامن غير عكس سنة واكثر اليهود
مسكا انه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى والسلام باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا له وهذا اصرحا انه ان امكن لصلح بعث الا كان
لصلح لم يعلها عند من عليه الحكم المنسوخ فهل والا كان لصلح عليها وامهلها الا لزما عدا او قول ان كان في شرعه الحكم المنسوخ لصلح لم
يعلم اهالها عند النسخ فهل والا كان صلها مراى وعاها اولا لم اعلها عدا والجواب انه لصلح لكدوت وحصلت عدما لم كن فان الصالح
لحلف باختلاف الازمان والاحوال قرب ودوا يصلح في الصيف دون الشتاء والزمد دون عمرو ولهذا ورد في التورية ان ادم امر
بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيا انا لم لما سوقت مسلم عدا فيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما موجد مسلم ابدا ونسخ بنا فيه تزوج

قوله الصوم ابدا وليس بواجب لما مر مسلم لا موضع له ولا ما يدفع فاما ان نعلم الله تعالى المسلمين ابدا فلا موضع للزوم الجهل او الى
غاية ما لا رفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن موقت الوجوب مطلقا وما هذه والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت
نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك سواء كان الواجب موقتا او موبدا مثله قولك صوم الغد او الابد واحد صادق حينئذ واما التناقض
في رفع الوجوب بعد ثابت كما اذا قال قبل الوجوب بعد ابدا مسيح فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا الانزاع في امتناعه وهو اطراد
تقدم ان النسخ ساف التابيد وعليه منع امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التابيد راجعا الى الواجب والى الوجوب بما يصح بالرجوع
الى الاصل الذي مهدنا في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق ان لا رفع ههنا واما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على
الاطلاق واما ثانيا للبطلان نسخ شريعة موسى صلى الله عليه وسلم لوجهين الاول ان تواتر النص منه على ما يدل مثل تمسكوا بالسبت
ابدا ومنه شرعه موقت ما دامت السموات والارض والجواب انه اخبر عن موسى صلى الله عليه وسلم ودعوى تواتره مكابرة وتوجه ما ظهر
المعجزات على عيسى ومحمد عليهما السلام ولا ظهرت في زمانهما اقتضى جاحديها ولو ظهرت لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يورد التابيد و
الدوام من طلب الزمان وبانيهما انه اما ان يكون صريح بدوام شريعته فدوام او بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر
الدواعي على نقلها ولم يتواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صريح
بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان يحب بصر الا اعلى من الطيار
او سكت قد تقرر وتكرر ردنا على تكرر الاسباب الحال او على ان الاصل في الثابت عدم التغاير حتى يظهر الدليل المعدم قوله
المبحث الخامس يريد انه مبعوث الى الناس لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي
انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب ويرى ما هو من اصباح الكل الى من كلف وامر الشريعة على اصباح اليهود والنصارى اكثر الا
ضلالا دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ
لشريعته هو انه اوحى ذلك بحث لا يحتمل التأويل وظهر العجز على وفقه واو كانه العجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا
للناس فلو انه رسول الله اليكم جميعا ما اوحى الى انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين لتنذر انما كنتم خير
امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل الرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين
وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان ونبوته عامة في العامة على كافة
البشر الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات لشأن الى ذلك والاحاديث الصحاح وفي هذا المعنى
كثيرة حتى قال عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر وقال عليه السلام لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير
من يونس بن متى بواضح منه واختلفوا في الافضل بعد فضل آدم لكونه اباه البشر وفضل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم لزيادة
توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله وكليمه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله الصحابة على الكل بانه كلمه الناس الله الى مرام
منه طاهر مقدس لم يلحق من بطنه وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرات من الادناس وولي في عمر الاسباب والاولياء وتكلم في المهد بعبودية
نفسه وربوبية الله لكل زمانا من التوحيد والشرائع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يتخذ
ملكا نفس او بسها واستر قاتها ولا في احد مالا وولدا ولا انزا لاحد بجوارة من احيا الموتى وابراء الاكمه والابرص باهر المعجزات واشهرها
ثم هو في السماء ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها دور الدار واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك يجب لنا و
شاهد بعضه ومنا كالولاد من المشركين والمشركات والترقي في جرم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاجابة على اليهود
وقع للمشركين وفيه اعداء الدين كالعام مصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فاما اسباب
تلك الشهرة باخبار من مساوكته ومع ذلك فانه هي من معجزاته ام الكون مسافة الارض اشبع لانه من الكون صافي السماء حيث صارت

المعراج

الروضة القدسية مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات ومعرجا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات وشق محمد صلى الله عليه وسلم
ما طبق به الغار وسهدت به الارض والسماء وانشق علمه من سنة من الاسماء وحصاه صحا لا يضبط العدد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنور ربها
اشراق الشمس في كبد السماء بصباح الحصاء بباح الكلاب في الليلة الغراء قوله فانه قد ثبت معراج النبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب والسنة
واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع الفرق الثلاث ومن بعدهم الى السماء با
احاديث المشهورة والمنكر مبتدع الى الجنة والعرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد استبعد انه بعث لترش المسجد الاقصى
على ما هو عليه واخبرهم كالا غيرهم فكانه على ما اخبر وما رآه في السماء من العجائب وما شاهده من احوال الاسماء على ما هو مذكور في كتب
الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان انما ثبت الاجسام مجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كثيرة واما
عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم المعراج في المنام او بالروح لما انكر
الكفار غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ممن صدق النبي عليه السلام مع الخالف ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
والله ما فقد جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت خبرنا على تقدير صحة رواية لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من
الاحاديث اقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة قوله المبحث السادس في عصمة الانبياء يطلق العصمة في عرف
الشرع فيما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فانهم معصومون عن الاسماء من السابق اما ان يكون منافيا لا يقتضي المعجزة كالكذب
فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كبيرا او صغيرة وهي اما ان تكون كثيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفردة كسرقة لقمة والتطفيف
لحبة او غير منفردة كالقبلة وهم بعصمتهم كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوز
الازارقة من الخوارج بناء على الجزم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة الامامية تقية واحترازا عن هلاك النفس في التهلكة وردوا
بان اولى الاوقات بالبعثة ابتداء الدعوة لضعف الحامي وشوكة المخالف وكذا من قبل الكبائر بعد البعثة فعند سمعا وعند المعتزلة عقلا
وجوز الحشوية العمد دليل الامتناع واما ما يسمى من شبه الوقوع وكذا من الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب
كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا
والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يعزمون على سهو فيسهون وذهب عامة الجمهور منها وابو هاشم من المعتزلة الى جواز الصغائر
عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها مستقبحة آخرها اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من يرد شهادته في القليل من
متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين التام الى يوم الدين ثم وجوب منعهم وزجرهم لعدم اولى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه
منتف لاستلزامه انعدام الحدم بالاجماع وقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع لاستحقاقهم العذاب الطعن واللوم
والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الماسة عدم تبليغ عهد السوق لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها السادس كونهم غير ملصين لان الذنب قد اغواه الشيطان والملصين
ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومشيعته واللازم قطعي البطلان الثامن عدم
كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عندنا من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم
وانهم لمن المصطفين الاخيار وقوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه على تقدير لان وجوب الاتباع انما
هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فما ليس بزلة ولا بلغ ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير اباة ورجوع

ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب والعموم انما هو على تقدير التعمد وعدم الاناية ومع ذلك فلا نسلم ان ما وقع به النبي بل صدر وجود كبيرة سهوا
او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الاناية على كون
الخيرات كعموم كل فعل وترك تساوية البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ناشئ صدور ذنب عن اخر سما سهوا او مع التوبة وما يجاب
فلا الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المستندة عمدا على ما هو المنازع على نظر اصح المخالف ما نقل من انه صيص الانبياء
وما يهدم به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن عوتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو انه ما نقل احادا
مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل
والتاويلات واما تفصيلا فمذكورة في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم صلى الله عليه وسلم فامران احدهما ما
ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوبت قوله وفعله لقوله
تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وسمع الناس والاجماع من الخصم بان الله علمه واصطفاه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن
في الجنة اما او كان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان النهي مختص بعينها وقد عرف فردا من
جنسها واما عوبت لترك السقط والبعد لاصابة المراد وقد يعد ذنبا وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا انه
تسليما للمدعي وثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما وما نقل احد في حق
الانبياء بالشرك في الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما
يشركون او المراد ما وقع من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش ونسل الواحد قصي ومعنى جعل منها زوجها
جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما آتاهما الله سميا اولادهما عبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة
في حق نوح عليه السلام فهو انه قوله تعالى ما نوح انه ليس من اهلك كذب انه في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه
على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح اذ المعنى انه ليس من اهل ذلك او انه اجنبي منك وان اضيفه الى نفسك لاختلاط ما سماكها
روي من انه كان ابن امرأته والاجنبي انما يعد من اهل النبي اذا كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابرهيم صلى الله عليه وسلم فهو انه كذب
في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضح الحكم الذي مراد ابطاله او على الاستفهام
او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذكر قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرض الهم او الحزن من
عبادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة في قصة يوسف من جهة يعقوب لافراطه في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في
ميل النفس بحسب الجبلة الى من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في مد السكوى والحزن الى الله تعالى في مصائب يكون من جهة
العباد سيما قد قال انه كان من خوف ان يموت فيكسف على عرض الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم
لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته وابويه او
الجواب ان ذكر قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ولا يكون التقدير
لولا ان رأى برهان ربه فالهما او المراد والمنازعة المركوزة في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو هم ان السارق اي سارق
ان لم يهم بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما ذكر المشوبة من المشويات ولهذا ورد في هذا المقام من علي
يوسف ما ورد من غير ان يتعلق عليه زلة او ذكر استغفار وتوبة ولما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله
تعالى وسمته السرقة الى الاخوة توريه كما كانوا فعلوا بيوسف كما جرى مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسيجي كانت عندهم لحية وكرمة
كالتيجان والمصاغ او كانت مجرد اخبار وتواضع لا وضع جبهة ولما في قصة موسى فقتل القبطي وهو منه عدوا فقرأ فهو من عمل الشيطان
محمول على انه كان خطأ وقبل البعثة واذ هو صيحة في الجاهلية سحر قوله بل التوا انتم ملقون ليس رضاه بل الغرض الجهاد ابطالا او اظهار

معجزة ولانتم الابه وقيل لم يكن مراما صعد والتي الالواح كان من دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ براس هرون وجره اليه
لم يكن على سبيل الاهانة بل كان بدينه الى نفسه ليتخلص منه حتى لا يحال فخاف هرون ان يحمله بنو اسرائيل على الانفة ويفضي الى شماتة
الاعداء فلم شعت بذلك ذنب اولا لهرون فانه كان يهابه من عظمة الفعل وقوة الغضب لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعل الخضر
كان باذن الله تعالى واما في قصة داود صلى الله عليه وسلم فلم يثبت سوى انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فزوجها اولياء داود
دون اوريا او سأل ان ينزل عنها فطلقها وكان ذلك جائزا في حقه فكان زلة من الاستغناء بمسبح وتسعين والحسنات كما ملكين كرسيها
الله تعالى اليه لسهاه على ما سيه لتستغفر ربه وخر راكعا وانابه يساق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى وبراءته مما نسبه اليه
المشوبة الا انه بالغ في التضرع والحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ما من رفيع المنزلة وتقرير الملكين مثل وتصوير
للقصة لا اخبار بمضمون الكلام لتلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا ملكين دخلا عليه للسرقة فلما راهما اخترعا الدعوى
او كانا راعي غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد
الى اخره وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن وردها وكان له اوقات العشي فاعتم لذلك واسترد
الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الخيل وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب
الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب له على ان من الفقراء من كان الفراء صيدها واعلاء كلمة الله وضرب رقاب الخيل ولا
للشمس وانما تعلق بالسوق والاعناق بشرفها او امتنانا او اظهارا لاصلاح الزائد بها وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد
فتنا سليمان الآية فان كان كذلك ما روي انه ولد له ابن فكان يعلق في السماء خوفا من ان يقتله الشياطين او كما في راوية الآن
التي على كرسيه مساعدة لخطاء في ترك التوكل والاستغفار وباب خوفا مما لا باس به وثالثه ترك الاولى اذ ليس في الحفظ ومباشرة
الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امرأة كل
واحدة تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امرأة واحدة جاءت بشق ولد عن واحدة وبد واحدة و
نظر واحدة فالفتنة التابعة على كرسيه واما ما روي عن حديث الخاتم والشيطان يعاد والدنيا في يده وطوسي الشيطان على كرسيه
فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون ابتلاء والتماثيل غير محرم في شريعته وعادة التماثيل في يده غير معلوم له والتهاما شوه قوله تعالى ومن
ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الجسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للحجة على وفق ما طلب في زمانه
ولائق بحاله فانهم كانوا معروفين في ذلك العهد بالملك والبأس وهو كان ناشئا في بيت الملك والنسق وازنا لهما او اظهار الامكان طلبا واحد
وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث عني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا يسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما
وقع ذلك من وقيل ملكا هنيئا لا يعقب لاسي وهي الشناعة وقيل كان ملكا عظيما مخافة ان لا يقوم غيره مقامه ولا يحافظ فيه على حدود
الله ولما في قصة يونس فاستجبنا له قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار
المعاندين لا على الله ومعنى ان نقدر ان نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب لمكان القدرة ومعنى الظلم في قوله تعالى اني
كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى فلا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاينة الكفار واما في حق
نبينا فقيل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي ولنغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله و
وجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة قرره ابو جهل الى عبد المطلب
وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب بالجملة لا دلالة على العصيان والضلال عن طريق الحق والزلة فالاول ما ضل صاحبكم
وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك قيل كان ثقل عليه ونعمه من مرطاة قيل السوق او من حمله بالشرائع والاحكام او من هالكه
على الاسلام او الى العبادة وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف في الخطاب عتاب على ترك الافضل والرشد والى الاحتياط

في تدبير الخيرات وقوله وما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الا
فضل وهو ان لا يرضى باختيار اصحاب الفدية، وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما ادراك
من انه قوله بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومنوة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتها لترتجى فلما اخبره وجبريل ما وقع
منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فسلبه الله ما القى الشيطان
القى الشيطان لا بعد امنه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرآنا صحيحا وقيل معنى تمنى حدث النفس فكان الشيطان
يوسوس اليه غير الهدى فيصيب افهدوسا وهو من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله وتخشى الناس ما الله مبديه وتخشى الناس ما الله احق
ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزمه تزويج زينب عند تطليق زيد اياها فزعا من طعن الناس فيه ولا خفاء في ان اخفاء امر دينوي
فزعا من طعن اعداء الدين ليس من الصغائر فضلا عن الكبائر بل غاية ذلك ترك الاولى وكذا مسألة الغلب لو صحت واما مثل قوله يا ايها
النبي اتق الله ولا تطع الكافرين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فسئل الذين
يقرؤون الكتاب والجواب ان الامر لا يقتضي مساواة ترك ولا النهي مساواة فعل ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فشأن جواز الصغيرة
عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد ولا قاطع فيها نفيا ولا اثباتا فالاولى ما يدل ذلك الانبياء، فكيف يحسن بقوله ما على الصوت
على وجه الزمان مع ان الله تعالى قد امرنا بالتسليم على من اركب في نبيه الدال على صدق الانبياء، وكون ما يعلمون بالشيء ما من انه
من غير اختيار شيء والكون امتحانا للامم كيف يفعلون ما يعلمهم بعد الاطلاع على زلاتهم ولعله ان الانبياء مع جلالة اقدارهم وكثرة طاعاتهم
الجاء والى التضرع والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما تقدح في ربوبيتهم والامان التي ارتفع كثيره الاجماع بحيث لا عاب
عليها والعقاب قوله فانه من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وله في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام
والسلامة عن كل ما ينفر عنه كالعمى والعرج والعاهات والعاهة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام وكذلك والامور المخلة
بالمروة كالاكل على الطريق والكرف الدسم كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة قوله وورد في نص
ذكر في بعض الاحاديث مائة الف عدد الانبياء، والرسل على روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى
ان لا يقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات
وههنا حصر عددهم مخالف لظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفته الواقع واثبات شيء من ليس
بنبي لو كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر وفي النفي عنهم لو كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد قوله الموت الساذج
مجهول للمسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على اعمال الشاق وهم عباد مكرمون مواظبون على الطاعة والعبادة
ولا يوصفون بالذكورة او الانوثة ولستر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء، والقاطع في احد الامرين طريق
مسلكات الفرقتين في التفاضل الاولى اعني العصمة فمسلك المعتزلة قوله تعالى وهم لا يستكبرون كانوا قبل وهم من فوقهم ويعملون
ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخبار في ان لشمائل هذه العبارات بعد الظن وان لم تفد العين
وما قال ان الاعتبار بالكلمات في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي والانزاع فيه وان
اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان عسكر الباقون موجب الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل ما دل امر الملائكة
بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الى، ولذا عدت قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك ودليل ايضا بل استثناء منهم
في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين وورد بالمنع بل كان

من الجن ففسق عن امر ربه وان اورد في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا بمعنى قوله كان من الجن
صار او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لا ما نقول مذاهب كونه كلها ما على السند مطلق الظاهر الثاني قولهم في
جواب اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك استفهام استبعاد
لفعل الله تعالى لحيث شبه صورة الاستنكار بعلمه انه لا يمكن ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب مما لا يليق والجواب بانهم
امثال هذا الحمل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب بما يكون حيث الغرض اظهار معصية الغير والتركية حيث الغرض اظهار معنى النفس
ولا محذور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب على الغرض البعث الاستفسار عن حكمة الاستخلاف من مصلحة مالا يليق ذلك مع وجود الاولى
والالتفات وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او مقايسة عن الجن والانس فشاركتها في الشهوة والغضب
المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا تقال قوله تعالى ائتوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في السؤال من مصلحة ما ذكرتم
تنافي كونه ذلك معتقدا معلوما لهم باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في السؤال
من مصلحة ذلك من غير حكم ومصالح ومضات للام الاستخلاف اذ السؤال لا يكون عند ذلك ولذا قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا
تعلمون لشأن الى لكم الحكم والمصالح لا تقال فيه دلالة على نفي العصمة بامتناع الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطأ والسهو
لا ينافي العصمة ولا يوجب لعصمة الثالث قصة هاروت وماروت ملكين سابقين هذا لان لاركابهما السحر والجواب منع ادراكهما العمل
بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن يعلمه ويعمل به فكافر ومن يكتمه او يعلمه ليتوقاه ولا يعمل به فهو مؤمن
وما كانا يعلمان الناس ونعوذ لا انا نعلم انما نحن فتنة واسلام فلا تكفر والا لا تعتقدوا ولا تعلموا ما ان ذلك كفر وبعد تسليمه انما هو على وجه
الفائدة كما يعاقب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما كثيره فضلا عن كفر واعتقاد سحر وعمل به والهود وهم الذين
يدعون ان الواحد من الملك هو مركب الكبيرة فعاقبه الله بالمسخ واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة الى ان الانبياء
افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي وبعض اصحابنا فان عوام البشر من المؤمنين افضل من
عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه عمدة وعمدة الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود
لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واما ابليس ولسكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل
على ان الامر به كان بسجود تكريم وتعظيم لا بسجود تحية وزمان والسجود الاعلى الادنى اعظاما وربما عزلته ومعنى التوكل الساد
الثاني ان آدم انباءهم بالاسماء وعلم الله من الخصائص والعلم افضل من المعلم وسوق الآية يدل على ان الغرض اظهار
ما خفي عليهم من اصلاح آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا
يندفع ما قال ان لهم ايضا علوم هي اصناف العلم بالاسماء لا شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالمطالعة والانظار
السؤال الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير
الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين
ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر سوائل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة عالمة المخالفة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما فيه والسبق العاقل يكون
اسبق واحق والمنع في استحقاق الثواب والمعنى الافضلية سوى زمان استحقاق الثواب والكرامة لا تقال لو سلم اسناء السهو و
الغضب سائر السوائل في حق الملائكة فالمساق مع كثرة المتاعب والشواغل لما يكون اسبق واحق من الاخرى اذا سلموا في
الغذاء وما في الصفات وعباد الملائكة اكثر واعم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به التذلل والنظام
والتبيين الذي هو الاساس والبنيان التي عن الهوى فهم اقوى واقوم لان طريقهم العقل لا انسان والمساعدة لا المراسل لا ما نقول

اشبا السواغل في فهم عالم سازع فرا احد ووجودها في الصفات في حق الانبيا اضعف ادنى مما لا يسمع ولا يعقل وقد تمسك بان
للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا رجح شهوته على عقله كان ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل
فاذا رجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عايد الى ما سبق لان عام تقرير هو ان الكمال والنقصان مع التمكن
من الكمال وكل من فعل كذا فهو اصل وارذل من آثره بدونه لان اثبات الشيء مع وجود الضد والمنافي ارجح والمنع من اثباته بدونه
فيلزم ان يكون من اثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل والكل من اثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم
والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره فهو ضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل بجميع قوله تعالى وفضلناهم على كثير
ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على الكل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة انفسهم بانهم عباد مكرمون

قوله وكل الممكنون اجتمع المجانون انفسهم بوجه تعقله وعقله اما العلمات فقوله تعالى وله يسجد ما في السموات
وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وصفهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود
وفيه اشارة الى غيرهم ليس كذلك وان لسان الكبر والتعظم حاصل لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الامر ومن جملتها اصناف
المهمات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالتوقر والشرف
عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال
وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كل الخيرات والجواب ان جميع ذلك
انما يدل على فضيلتهم لا على فضيلتهم على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني
ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال في كل حال يستعجلونه قريش العذاب كانوا يستعجلون
والمعنى اني لست ملكا حتى يكون لي القدرة والقوة على انزال العذاب باذن الله كما كان لمرسل عليه السلام او يكون لي العلم
بذلك باخبار من الله تعالى بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين مع
ان الملكية ما رتبة الا على وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك بوسوسة من الشيطان ولعله ان ما شاهد في الملك
من حسن الصورة وعلم الخلق وكمال العقل كيف يأكل الشجرة ولم يسلم عاقبة الفعل على آدم قبل السبق ومنها قوله عليه السلام شديد
القوى يعني جبرئيل عليه السلام والعلم افضل من التعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ واما التعلم من الله تعالى ومنها قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا ترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كيف لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو كنت اطلب شهادة على اللسان والبصر ما سالت الكلام وعلمه قوله تعالى ولن ترضى عنك
اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب موقعا لاهل الاسلام ولهذا هجر الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام
سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح واذعانهم فيه مع السبق السبق على الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولد
الله وكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يرفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة المقربون لا اب
لهم ولا ام وهم دون على ما لا تقدر عليه عيسى والاولى على الافضلية بمعنى كثرة الثوابت سائر الكمالات الاولى فيما ذكرت من
المسائل لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالعلم والاستكبار والا
سفلة في السلطان وقرب الموقع في النصارى ومنها الطرد تقدم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يقال لا جهة سوى
الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى و
بالعرض عليه اولى واما العلمات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهيئات الكلية العلوية مبرأة عن ظلمة الامكان
ومن السهو والغفلة والعصيان عما سواه الشرور والقبائح منصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير سوابق الجهل

والمعنى الخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن اختلال العلم هو تعلق الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل امثال
ذلك مطلع على اسرار الغيب سابق الى انواع الخير والاكثر كذلك حال الشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون المسلمة ومنها ان
العالم المستوعبة للسموات اكثر الطول زمانهم وادوم لعدم تحلل السواغل واقوم لسلامتها من مخالطة العاصي المعنية للسوابق علومهم
اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين مشاهدة اللوح المحفوظ المستغني بالطاعات والاسرار الغيبية والجواب ان هذا لا يمنع
كون اعمال الامة وعلومهم افضل واكثر لوابا بجهات اخر كتهذيب الضد والمنافي وتحمل المشاق والمساق وتحرك ذلك على ما مر

قوله المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المحترز عن المعاصي المعرض عن الانهماك في
اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وهذا تمايز عن الفسق ومقارنة الاعتقاد و
العمل الصالح والصرام متابعة النبي عن الاستدراج وعن موكدات كذلك لما روي ان الاسلام دعا الا يجوز ان يصير عينه العوراء
صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وليس هذا اهانة وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين لمصالحهم من الحمى والمكافاة وسمى
معونة وقد اختلفوا في الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنع اكثر المعتزلة
والاستاذ ابو اسحق ومثل الى قريب من مذاهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة تعدد واضطرار
من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على فعل الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يكن ولم يقع على ارباب
عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي كانقلاب العصا والحجر وانشقاق القمر واحياء الموتى قالوا وهذه المعجزات
تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير مشددة والمرضي عندنا كون جملة خوارق العادات في معرض الكرامات واما امتياز
عن المعجزات فلوما عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة على الامانة فان قيل
عند الجواز ما ينافي الاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل على بعض الى كذب النبي حيث ادعى عند التحدي لا يأتي احد
بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا يأتي بمثل ما اتيت به اخذ من المعجزة
لا انه لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي اخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا يأتي بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ينافي
الحكم بانه كلما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لما على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى
وذلك كالملك يصدق بعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع البرهان الاول ما
ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله
وقصة اصحاب الكهف والشهادة في الكهف لسنين للطعام وشراب وهم اصناف واسماء كلبهم قيل ارتداد الطرف فان
قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان عليه السلام
قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة على ان زكريا علم بذلك واذا سالوا ولكن الاذى
الاحوال ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مرتبة بدعوى النبوة ولا مسبوقين لقصد تصديق نبي ولا حضر ما سمته ارهاصا
او معجزة لنبي هو من لقبه على ان ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر والكلام هو امر معناه وان كانت
التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر حين نهاه وندعق
قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ان يضره واما من علي رضي الله عنه فاكثر من
ان تحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء تكاد تلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء
اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في العبادات والرياضات
السنات فوقفوا في اولياء الله واصحاب الكرامات يسترون اوجههم ويضعفون لوجههم لا يسمعوا الا باسم الجهلة المنصورة ولا

لا يرد ذلك لانه يجوز ان يكون لا يدعوه فلا يمكن ان يكون معجزة غيره كذا ان

بعدوهم في عداد احاد المتبدعة ما عدا من كحث لمل السائر الى الله وآووا بالابل ولم يعرفوا ان معنى هذا الامر على هذا العمدة
وتنا السرية وافشاء الطريقة واصطفا الحقيقة وانا العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابرهيم ابن ادهم
انهم رواه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم يمكن ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حيث قال ان
الكعبة كانت مزورة واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نعم لعاق على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة والجماعة
وجه الاول وهو العجز انه لو ظهرت الخوارق من الولي لا التمس النبي بغيره اذ الخارق هو المعجز ورد بما مر من الفرق بين المعجز والكرامة
الثاني انها لو ظهرت لكثرت كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة بعض العادة الثالث
لو ظهرت لانعدم التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما ظهر من النبي لغرض اخر غير التصديق ورد بما مر من
انها عند مقارنة الدعوى تعين التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق تخل بتعظيم قدر الانبياء ووقعهم
في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث ان اتباعهم واتباع مثل هذا الدرجة يوجب الاقتداء بسيرتهم
والاستنامة على طريقتهم الخامس وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب لا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب ولا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فاشار من الكهنة القائلين بالتنجيم
ومن اصحاب التعبير والنجوم والظنون والاستدلالات ربما تقع وربما لا تقع وليس من الاطلاع احد في شيء والجواب ان الغيب ههنا
ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع التيمم بقرينة السياق والا يعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح
الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل الامتناع صحيح في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما
وقد كان في الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض كذا لا
اشكال ان نفس الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الا
فرادنوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم **قوله** خاتمة حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض
الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شانه فخواص الملك والمقربون منه والنبوة عن الانباء و
التبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن
اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء التلبث كمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل
النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاص بان النبي مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي
مؤيد عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مصرف الوحي ومشاهد الملك معوث لصلاح العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك
من الكمالات والثاني بان النبوة مبنى عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق فيها ملاحظة للخاص وبعض قرب الولاية وشرفها
لا يخالفه فلا ينقص من مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة ثم قد يقع تردد في ان
نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الخاص والعام ومصالح الخلق في الدارين مع شرف
مشاهدة الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية
غير النبي في كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من
التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان النبوة السريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت
فمن قام بسلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت دائمة
من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم كلهم تصرف الامة لهم يتصرف
في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس للولي الا ظهر تصرف النبي وكما بطلان القول بسقوط الامر

والنهي بطلوع الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان الكاملين في حقهم اتم واكمل يعاتبون
ما دنى زلة بل تركوا الافضل ثم حكي عن بعض الاولياء انه استغنى الله عن الكاملين وسماه الاعتاق من ظواهر العبادات فاجابوا الى
ذلك بالسلب العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف بالايمان من العبادة و
لا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل الكمال
الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثر بذلك لكونه
في حكم غير المكلف كالنائم وذلك العجز عن مراعاة الامر والنهي وملاحظة الجانبين فرعا سال ودام تكمل الحال وعدم العود الى عالم الطاهر
وهذا الذهول هو المكون الذي ربما يرجح على بعض المقبول والمستحق به هم المستهزئون بجانب العقلاء وبهذا ظهر فضل الانبياء على الا
ولياء فانهم مع ان استغراقهم اكمل والكمالهم اشمل لا يخلون باذن طاهر ولا يذهلون من هذا الجانب ساعة لان هو بهم القدسية من الكمال
بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجانب لهذا ينبغي عليهم اذنى زلة عن منهج الصواب **قوله** للمعنى التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة
من نفس شريرة خبيثة لمباشرة اعمال مخصوصة يحصل بها العلم والسعد وهذان الاعتباران يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب
اعراض المتعرضين وبانه يخص بعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه يتعدى بمعارضته وبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه
ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالوحشة في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك من وجه المفارقة وهو عند اهل الحق
كائن بعلامات سماوية كذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد ارادة ما لا يصح بمجرد ارادته الى سببها مع حركات اليد
او اخفاء وجه الحيلة ودليل على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر
فاعل وكاسب وايضا اجماع الفرقة وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين
ببابل هاروت وماروت الاية وتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار
بانه ثابت صحيح ليس بمجرد ارادة وهو به وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سوء العلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت
فيما كانت من سحر ليد اي امهم اليهود لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرته عائشة
رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله عنه فتحركت يده فاذا قيل لوجه السحر لاخترت السورة بجميع الانبياء والصالحين والحكماء
لانهم الملك العظيم وكيف يصح ان سحر النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا نسلم من الساحر حتى
اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون ظنا ليس لساحر يوجد في كل عصر وزمان
ولكل قط ومكان ولا سند حكمه كل اوان ولا ابد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلك الناس او يوقع خللا في موت الا ان يوصل
ضررا واما الى ذاته ومراد الكفار كونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فاقبل قوله تعالى في قصة موسى صلى الله
عليه وسلم لحبل اليهم اليه من سحرهم انها تسعى مدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخيل وهو ممنوع قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو اتباع ذلك التخيل
وقد يحقق والسلم فيكون اثره في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس
خاصة انها اذا استحسنت شيئا لمعة الا فسدت تلك او كرى بحيث المشاهدات التي لا تعتبر الى حد وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين
حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم
الاية مدل على ذلك وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يجوع ثلاثة ايام فلا يعتريه شيء فتقول قريش ما رأينا كسوم الاعاتة فالتمس
الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يتعرض للنبي صلى الله عليه وسلم فكل عصمه الله تعالى واعترض الحنفي بان القوم
ما كانوا يتوسلون الى النبي صلى الله عليه وسلم نظر الحسان بل سب وبعض والجواب انهم يستحسنون منه النصاحة وكثرة من
الصفات وان كانوا مبغضين له من جهة الدين ثم القائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ في جواز تعلق

التمام وفي جواز البحث والمسخ وكلل من الطرفين اصار وآثار والجواز هو الارجح والمسلم بالتنهيات لشبه واسد قوله الفصل
الثاني في المعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود وجود الشيء الى ما كان اليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع
اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة ولما المعاد والروحاني المحض على ما
راه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علائق البدن واستعمال الآلات لو التهرا بعا اصلت
من الظلمات قوله المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين في الظاهر اصدر عن العلم بالعقائد الدينية ومعلم عند تحقيق المقاصد
الاصلية انها نافعة في امر الحجج عليها ودفع الشبهة عنها وذلك كاثبات القدوم وثبوت الحشر والجزاء وصحة الفناء على العالم و
جواز الخرق على الافلاك وعدم استحالة الخيق بالبنية وعدم لزوم ساحي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر
والجلود في الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف الآراء واما اخر بحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زمان الاختصاص
بامر المعاد حيث لا يتعلق اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها
ولما للعزا فذهب غير الصدر الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على تفاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالة اعادتها واختلفوا
في الاعراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بعينه فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال
والاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وهم والباقية الى
ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب الى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا انما ان الا
صل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما وقع يمكن من الزمان مدة هي سعة الامكان
ما لم يدل عنه عام البرهان فمن ادعى اعادة المعدوم فعليه الدليل والزمان المعاد مثل المبتدا لم يعنه لان الكلام في اعادة
المعدوم بعينه وستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا الامر وما قال
ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما قال ان المعدوم
الممكن قابل للوجود ضرورة لتحقق الانقلاب الوجود الاول ان اتفاق زمان استعداد القبول الوجود على ما هو شان سائر الموانع
بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابلية الوجود ثانيا اقرب اعادة على الفاعل المختار وسيه ان يكون هذا هو
الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يتذر بان الاستعداد معلوم بالضرورة انه لا يتصور
هو عليه الذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان علل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الافراد وما يتصل
من المداد الى ما كانت عليه من الصور والمناسبات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اولا من الاعلى اعادة المعدوم
لانه لم يبق هناك العامل والمستعد فضلا عن الاستعداد العام لما فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا
تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون بان يكون من جهة الفاعل زائد شرائط الفاعلية وبان من جهة القابل
زائد استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا ولما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم يمكن
الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه
على ان الكلام ليس في الوجود بل في اعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه ولمكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو
امتنع المعدوم لامر لازم لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة
على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا قوله والمنكرون منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم بان الوجود
ثانيا ليس بعينه هو الوجود الاول ضروري لا تردد فيه العقل عند الخلو عن سوانح التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث
حيث قال وهو ما قال الشيخ من ان الحكم من وجه الى نظرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم

ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجهي الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم كلل
العدوم عن النسبة وتنسه والالازم باطل بالضرورة ورد بالمنع ذلك بحسب قيمة فان معناه عند المحقق كلل العدم بين زمان وجوده
بعينه واتصاف ذلك الشيء بل وجوده بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي الجان بالشخص ولكن لصح كلل العدم لكلل الوجود بين
العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه سانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورة
مقدمة الدليل لا توجب ضرورة المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وفيه الاول لانه من جملتها ضرورة
اي الوجود بعد كونه في هذا الوقت غير الموجود بعينه كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز او بطريق
الالزام على من يقول بجواز اعادة الكل لكن اللازم باطل لافضاء الى كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد او لا معنى للمبتدا الا الموجود
في وقت الاول وفي هذا جمع بين المتنافيين من حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد لما اشرنا اليه
من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا ومنع كونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للتنزه
والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث لم يكن معادا والامر حيث كونه مبتدا والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وقد يحل هذا الوجه
بمثله او بحسب يلزم من الفساد ات والجواب انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا نعلم ان هذا الكتاب هو بعينه الذي
كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وفتار الاعتبارات والاضافات لا تنافي الوحدة الشخصية بحسب
الخارج والمسلم ملازمة ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا والسه واما لمزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا والوم يكن مسبوقا بالحدوث
اخر وهذا لما تقال ان المبتدا هو الواقع اولا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وهذا
يمكن ان يدفع بما قال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبدا والمعاد ثانيا ولا بالوجود ولا شيء من العوارض
والا لم يكن اعادة ما بعينه بل بالتشابه والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون الزمان زمانا يمكن اعادته
بعد العدم وتسلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما عالم في الماهية وجميع العوارض المشخصة
لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجوده فرد بهذه الصفات من علل الممكنات والالازم باطل لعدم التمييز بينه وبين
المعاد ولان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم
يكونا مثنين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يتمسك على العقل بما هو متميز في نفس الامر وقد كابر بانه لو صح هذا الدليل
لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء لعين ما ذكرتم ولمنع عدم التميز وحاصله انه لا يتعلق لهذا بما عاد المعدوم الرابع ان المعدوم
ممتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الحالة والجواب
عند المعتزلة انما هو ثبوت المعدوم وتفاوته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى
الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة في الخارج وما قال ان المصحح يكون ذهنية لا حقيقة ولا خارجية فلا يفيد الاصحية
العود في الذهن ليس شيئا لانا نجد القضية منهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الا معدوم الوصف العنواني في الجملة يصدق
عليه المحمول بالمعنى منا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج والمسلم فالذهنية معنا ما ان الموضوع
الماخوذ في الزمن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة
هذا كما تقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سوله يجوز ان يعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال
الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي في جميع احواله وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه
انه هو ذلك الشيء كما تقال اعد الملك الى ملك المعروف بتاليفها وبيناتها ولا نضر كون هذا معادا وفي زمان وذاك مبتدا في زمان
اخر ولا منافاة في ان هذا مثل نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل الشيء من الوجوه قوله

المبحث الثاني زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد ولا بعث اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل
المحسوس بما من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وان الاعادة
للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما صرح به المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة وقد وقعت الشكوك
في امر المعاد وكثر ترددهم في ان النفس هو المزاج بمعنى ما بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من
الفلاسفة والمسلمين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم ساري في
البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن تتلاشى بتصرف بصور واعراض فلا يعاد والنفس
جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي الكعبي
والحكيم والراغب الى ان الله تعالى يعيد النفس الى البدن بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى
البدن وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وهو قول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي ان الفرق بين
المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية يقدمها ورودها اليها في هذا العالم
وينكرون الآخرة والجنة والنار واما ههنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا
لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما ينكرون الاكاذيب القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم
بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيد ويعين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا
يتدبر فيه المنكرون كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة
الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد وافتراه عليه كيف وقد صرح به في مواضع من
كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان الكافر كفر واما لم يشرح في كتبه شرحا كافيا انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يحمل كلامه
وكلام كثير من العلماء من المعاد من الى ان معنى ذلك ان خلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا يعيد اليه نفسه المجردة
الباقية بعد خراب البدن والا فهو باق بعينه غير البدن الاول بحسب الشخص والا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما يشهد به النصوص من
كون اهل الجنة حورا ومردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد بعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم لبيان ان هذا فان قيل فعلى
هذا يكون الثواب والعقاب للذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية فلنا العبرة في ذلك بالادراك
وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبي الى الشيخوخة
انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن صبي في الشباب فعوقب في الشيب
انها عقوبة لغيره الثاني قوله لنا العمدة في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمنع عنه غاية الافتضاح من الاديان ومن الاسلام
ومن الكتاب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون بناء على وجوه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى
ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعراض المستحقين ولا يتأتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم بحيث لا يتأتى ادى الواجب
الا به واجب وربما يكون هذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومنا على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله وفي كون ترك
الجزاء ظلما لا يصح صدوره من الله تعالى مع امكان الكمال فيه في الواجب لا يتم الا به وانه لا يمكن للمعاد الروحاني ويدفعون ذلك
بان القطع والعاصي على هذه الجملة والاجزاء الاصلية للروح وحده فلا يصل الجزاء بلا مستحقه الا باعادتها والجواب ان اعتبر
الامر بحسب الحقيقة لم يتحقق كالسبق على الروح لان معنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات
وهو المبدأ الكلي وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاول

التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود
او تفرق بعد الاجتماع وهما يتعلق بالممكن فيكون قابلا لذلك والفاعل مواد القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات و
اما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون ذلك ولما ورد في القرآن من النصوص لا يحتمل اكثر التأويل مثل
قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة اليس ذلك بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقالوا ءاذا كنا عظاما ورفاتا ءانا لمبعوثون خلقا جديدا
الله الذي خلق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير ظلا علم اذا
بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين والمكابر كمن يتقلص
فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر والجمهور من الآيات المصرحة بالبعث والحشر والقدر ولكن ذلك وقد وجب تأويلها
قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان
الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وكل بقدرهم بحسب القوة النظرية والعملية وبعد النظام المفضي الى
صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والشأن ما يعتقدونه لذة وكمالا وللانذار ما يعتقدونه الما ونقصانا و
اكثرهم عوام قصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية والذات العقلية وتقتصر على ما التفت من اللذات والآلام الحسية وعرفت
من الكمالات والنقصانات النفسية وجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا لامر
النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان الكلام مثل وحالات للفلسفة فلنا اما الجواب الاول فلا يتعذر الظاهر ولا يتعذر ههنا
سيما على القول بكون البدن المعاد ومثل الاول لا يعتد وما ذكرتم من قبل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد
النفس والرغبة لمصلحة العامة سبب للانبياء الى الكذب فما تعلق بالتبليغ والقصد الى تعليم اكثر الخلائق والعصب طرا العمر
لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الطوامير التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الطوامير مع ادراكها من الكلام
وسوريا في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر طوامير القرآن على ما ذكر المحققون من علماء
الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد عن نفسه قوله اجمع المنكرون موجب الاول ان المعاد الجسماني موقوف على امكان
المعدوم وقد بان استحالته وجه التوقف اما على تقدير كونها الحاد اعدالنا، فظاهر واما على تقدير كونها جهاد احياء بعد التفرق
والموت فللتقطع بنيا الثالث والمراجع والحق وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد بكلنا على ادلته
والتسليم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التأليف والحق وكذا ذلك لا يضر ما كون المعاد مثلها المستند الاعتبار الثاني لو اكل
انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول واما ما كان لا يكون احدهما
بعينه معادا ايضا على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كليهما واصلا اذا كان الآكل
كافرا والمأكول مؤمنا لزم سعي الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نمنع لحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول اجزاء الاصلية الحاصلة في اول التغذية من غير لزوم فساد
فان قيل لم لا يجوز ان يصير كل الاجزاء الغذائية الاصلية في المأكول النفس في الآكل بطبعه واجزاء اصلية لبدن آخر وهو والمذهب قلنا
النساء انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله تعالى يمنعها من ان يصير جزء البدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا وقد ادعى
المتكلمون انه يجب على الحكيم منعها من ذلك ليمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ولكن نقول لعله يمنعها من التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع
والتأليف بل انما يعاد الى التأليف والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر من مثل من يحيي العظام وهي رميم
اذا متنا وكنا ترابا اذا امر يوم كل ممزق انكم لفي خلق جديد شعر ان مسارح الحق والمست ومتوارد الاثبات والنفي هي اعادة

الاجزاء ما سرها الى الحق لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه فلنا ومن الايات ما هو مسوق لنفس الاعادة مثل وهو الذي يبدأ
الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المشركون يستبعدون ايجاد ما كانوا شاهدوه من الرميم والتراب
فازيل استبعادهم بذكر ابتداء الخلق والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعلم
تحقيقها الهم الثالث ان الاعادة للعوض بعث لا يليق بالحكيم والغرض فيها عدالة الله تعالى بعض يجب عنه ويعوض عنها بدلا الى عبده نفسا
بالمثل لانه اما ايصال الالم لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة والالذة في الوجود كسبها في عالم الحسي فكلها مسبوقة بلذة فاما هو خلاص من الالم
والالم في العدم او الموت لكون الخلاص عنه لذة مقصود بالاعادة بل انما تصور ذلك بان يوصل اليه الالم خلاصه عنه فيكون الاعادة
لايصال الالم بعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وقبح الملجوء عنه في فعل الله تعالى ومنع انحصار الغرض في ايصال
اللذة والالام اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه مرضا مع كون اللذة دفعا للالام كشف والالذة والالام من الوجدانيات
التي لا يشك العاقل في كنهها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون الذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة لتلزم كونها دفعا للالام و
خلاصا عنه قوله الى زيادة ما في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد والبراءة من كلمات
التعلق وفنائها ملتذة بالكمال او مسالمة بالنقصان العالمون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس
الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل وشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين ولا للاخرين
بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به بدل بدنها ونفسها نفسه منطلقا او متعلقة بدن آخر غير مقبول
عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك الراجع النفس بل فنا ثم الا الاشتياق قابلية لتعلقها بها من عادت
القابلية عاد التعلق لا محالة وقد قال ان الله تعالى لا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون والجنة وزيادة ورضوان
من الله اكبر لسان الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين
وانها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت طواهرها مسعرة بان الارواح من جنس الاجسام على ما
الامام الحرمين ان الارواح عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مساكنة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار خلق الاجساد
ما استمرت مساكنتها لها فاذا فارقتها بعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة
ويهبط به الى محل من الكثرة كما وردت في الاثار والخلق عرفي يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة اضافة ما يحيث به الحيوة فهذا قولنا
في الروح كذا في الارشاد قوله الحيث الثالث وكسبت في مباحث الجسم لشاق الى ان الاجسام باقية غير معدومة على ما ارى النظام
وقائم للفناء عند واهم الفناء على ما ارى الفلاسفة والاوائل ازلية ابدية والحافظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية عند ازلية ويوقف
اصحاب الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء بانعدام معدوم او بعدم ضد وما نفاه شرط لما الاول فذهب الباقي
وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب الهذيل الى انه تعالى يفنيها
اي يعدمها كما قال لكن لكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد لمعنى الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الا
حشد الى ان الفناء وان لم يكن معجزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن سيا
الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب بعض الى انه يخلق بعدد
كل جوهر فناء لا في محل يفنى الجواهر وقال ابو هاشم ولشياء خلق فناء واحد لا في محل يفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان
فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم شراذمة ذلك الشرط فناء كلمة الله تعالى لا في محل فاذا لم يجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا
والكعبي من المعتزلة الى انه فناء قائم به كلمة الله تعالى حالا محلا فاذا لم كلمة الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال الامام الحرمين بانها الاجزاء
التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم كلمها الله تعالى فيه فنى وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي كلفها الله تعالى في الجسم حالا

فتى لم يخلق فنى واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج ضد الفناء فانا بينا انه لو جاز
وكون الفناء موجودا لا في محل ولعل وجه الطلان غني عن البيان قوله المبحث الرابع معنى ان العالمين يصح الفناء وكيفية حشر الاجساد
اختلفوا في ان ذلك بالاعادة بعد الفناء او بالجمع بعد التفرق للاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال لا يجوز عقلا ان يعدم
الجواهر ثم يعاد وان سنى وتفرق اجزائها المعهودة ثم يعاد منها ولم يبق قائم يسمى على بعض احدهما فلا يعود ان تغير اجسام العباد على صفة
اجسام الرب ثم يعاد تركيبها ولم يبق قائم يسمى الهيا مهيد والاكثر ان يعدم منها شيء ثم يعاد والمعتمد اصح الاقوال بوجه الاول الاجماع
على ذلك مثل ظهور الحالة التي بعض الناس من المعتزلة واهل السنة وورد بالمنع كشف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه ثم كان
الفناء مجمعا على تناهي الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر
انهم لم يكونوا الخوضون في هذه الدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر لا تصور ذلك الا بالعدم ما سواه وليس بعد القيامة
وفناء فكونه اولها واجب اما نحو ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو الموجود في الازلية او في صفات
الكمال كما اذا قيل لكل احد الاول من راك او اخر هم يقول هو الاول والاخر ويريد انه لا ثاني سواه او الاول والاخر بالنسبة الى كل ما
يعني انه متى عدمت جميع الاشياء او هو الاول خلقنا والاخر رزقنا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه اخر كل شيء بحسب الزمان
لانفاق على ادلة الجنة ومن وجه الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الا يعدم لا الخروج من كونه منتفعا به لان
الشيء بعد التفرق شيء وللاهل الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة او الراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود ثم الابقى كالا كما قال مثل الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل
وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الا ما عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده
كل كلمة الا ما على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى انك ميت وكل نفس منا كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك
الى غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأنا ثم نعيدون والبدء من العدم فكذا
العود واضافة الخلق الى بدأ الله لا تصور بدون كمال العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد ابتداء الخلق الايجاد والاخراج من العدم
بل الجمع والتركيب على ما شرحه قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا وصف كونه مرسلا شاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف
يبدأ الله الخلق ثم يعيده وفي الارض فسيروا كيف بدأ الخلق اما القول بان الخلق حقيقة في التركيب كما مثل قوله تعالى خلقكم
من تراب اي ركبكم والمخلوقون احكاما مركبون فلا يكون حقيقة في الايجاد والاشتراك وضعف عدم الاطلاق على الفقه على انه احداث
وايجاد مع تقدم مادة كما في خلقكم من تراب او مدر كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء
هو العدم واجيب بالمنع لم لا يجوز ان يكون المعنى من الصفة التي يمتنع بعدها كما قال فهي اراد والعدم وفي الطعام والشراب ولهذا
يستعمل في الموت مثل اعلام الكرث مثل معنى الاية كل من على وجه الارض من الاحياء بموت قال الامام الرازي ولو سلم كون
الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد في الاية من تاويل اذ لو جعلنا على ظاهره لزم كون الكل ما كانا ساكنا الى الحال وليس كذلك التا
كونه اشارة الى العدم على ما ذكرتم اولى من التاويل كونه مالكا او مدانيه لشاني الى ما اتفق عليه اهل العربية من كون اسم الفاعل يجيء
مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى السبق منه واما الخلاف في انه هل مشترك فناء ذلك المعنى وقد يوهم صاحب
التلخيص انه كالمصابيح مشترك من الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر قوله
اصح الاقوال وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفرق لا بالايجاد بعد الانعدام بوجه الاول انه لو عدمت الاجساد
لكان الاخراء واصلا الى مستحقه واللازم باطل جمعا عندنا للنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند
المعتزلة لما سبق من وجوب رعاية الطبع وعقاب العاصي بان اللزوم ان الكفار لا يكون هو المستدل على امتناع اعادة المعدوم

بعضه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته والمسلم لا يقوم على من يقول بفناء الروح والاجزاء الاصلية واعدام العراق ثم ايجادها وان
امكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار اخر ولا يمكن ان العمق في الاستحقاق هو الروح على ما مر
وقد تقرر بانها لو عدمت لما علم اتصال الجزاء الى المستحق لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثله اخلق على صفته اما على
تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب في الهيئات والصفات التي بها صار المكلف
سببا على قولهم من كمال الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منه لان الاول قائم على وصول الجزاء والمستحق لا يقال لعل الله
تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال على الحكمة يقتضي ذلك لعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال
رأي من يقول بفناء الاجسام وجميع الاجزاء على اجسام العالم ما سر بالاجماع وقد حصل والمسلم قد علمت ان العمق في الحشر هو الاجزاء الا
صلية لا الفصلية وقد سلمتم انها لا تتفرق بعد من الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق لا
والا على انا نعلم ذلك عند الاتصال التام وكيف يا بعد علمنا والمسلم لعلمنا الله يخلق علما ضروريا او طريقا جليا حرسا او كليا الثاني وهو
المعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض امتناع العبث عليه ولا تصور لغرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون
مع الوجود على الحق وليس ايضا غرض المستحق كالعذاب والسؤال والحساب لخوف ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة
والجزاء فلعل الله تعالى في ذلك حكم ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاعدام والاعادة لطفا للمكلفين والهيا لقاعدة العظمة والا
سفنا والسفر والدوام والفناء ثم الاعدام يحقق لذلك ويصدق وقد مر ورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظاهر
واما الاول فلانعدام التالف والهيئات التي بها التمايز فلما ان منع الاعادة او تجويز الجسم المعاد بالمثل وجاب ما نحو ان لا تعدم
الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بالجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر
والصفات والهيئات كالاذاني وهو سبب حاصل سلم الاعضاء واخص منه حاصل صار مريضا محتاجا ساقط الاعضاء وعن الثالث
بان في التفرق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفرق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الاية وكقوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق
ثم يعيده وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين وعلى وجه مرئي وشاهد
مثل اولم يروا كيف بدئ الله الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان بدء الخلق وكقوله تعالى يوم تكون السماء كالمهل
المنفوش وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الايات المشعرة بالتدريج دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام
والعدم بدليله واما سلمت فانا نسلم الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه الظاهر في بادي النظر
والتمسك بعلم الكثير حتى معارضة ما سبق من الايات المشعرة بالاعدام والفناء قوله المبحث الخامس جمهور المسلمين على ان
الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن جرى مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم
الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما منها كما في السورة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على
ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا كما يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا ما نزل الى الجنة دون النار فشوقها سوى الثاني الايات الصريحات في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وادخلت
الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقيقه مثل
ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وخلاف الظاهر فلا يصار اليه دون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقها قبل
يوم الجزاء يرغب الى العبث بالحكيم وصفه ظاهر الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على

مثلها

دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واصيب بعضهما من انه الهلاك جمعا بين الادلة وعلى الهلاك على غير الفناء كما مر
وبان الدوام المجمع عليه بمعونة الانقطاع لفنائهما والا انهما بالوجود مما يحسن على العدم زمانا بعده كما في دوام الكون فانه على الحدوث
والانتفاء قطعا وهذا الاسناد فناء لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم اخر والكل باطل اما على الاول فلانا نتصور
في الافلاك الامتناع الخرق والالتئام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها والا في عنصرية لانها لا تسع جثة عرضها كعرض السماء
والارض ولانها لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع تناسخها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من
جهات محلية لما حددوا المحيط والمركز فكون كريا فلا بد في هذا العالم الاسفل فيلزم من العالمين خلاء وقد مر استحالته ولا يشتمل
الاجسام على عناصر لها في اجسام طبيعية فيكون العنصر واحدا حرانا طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم كونه طبيعيا
او حركته عن الحيز الذي في هذا العالم كونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال واذا لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم
الميل اليه وعنه ولانه لا يخلو من جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبل الانتهاء لزوم الترجيح لا مرجح لاستواء
الجهات والجواب ان معنى ذلك على اصول تلقيه غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتئام وفي التناسخ والزيادة
تقدرة وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من التقريرات على ان ما ادعوا بالوجود ما الجهات والمركز انما هو جهة العلو
والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قال في الحدود لا غير وكون العالمين في محلهما عند الله وهو من في محلهما لا يستلزم الخلاء
والاعلم كون عناصر العالمين محلية الطبائع والكون كريا في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها على حالتها عند
اخر في هذا العالم لانقال هذا الدليل لا يتعلق بالعالمين موجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه نفي وجود جثة مدخلها الناس
ويوجد فيها العنصريات لا محالة ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير انفاء هذا العالم بالكلية والجاء عالم اخر فيه الجنة والنار
والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلا يدفع هذا الدليل سقي الجنة والنار مع وجود هذا العالم
قوله خاتمة ورد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش مسماة
تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق ينقض
ذلك الى العلم العليم الخبير قوله المبحث السادس في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر
وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم على انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما
نسب الى المعتزلة وهم براء منه لما لطه ضرار امام وبعده قوم من السوفسطائية الخارجين الحق آنف الايات كقوله تعالى في آل فرعون
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الى قيام الساعة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
واحدى الموتين الست الا في القبر والكون الا لا يعرف مواب والعقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من الاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يأتيان
القبر ومهما مر زمان فيسأل الميت عن ربه ودينه ونبيه الى غير ذلك من الاخبار والاثار المسلمون في الكتب المشهورة
وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم الاستعاذة بالله من عذاب القبر والاستعاذة من ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بما
لسمع والعقل اما السمع وهو الحصر قلن بظاهر الشرائع نقول تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حقا ولا
حالة بعيدة موت او الاطلاق في احيا الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط ما قبل ما معنى هذا الاستثناء
ومعلوم ان الموت في الجنة اصلا ولو فرض فلا تصور دون الموتة الاولى فيها قلنا موت منقطع الى الكل واقوالموتة الاولى او متصل على

غلاف الجنة

فلان

على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت نظرا لتعليقه بالحال اي لو لم تكن فيها موتة لكان الموتة الاولى التي مضت وانقضت
لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة الاولى بشرعية تابعة وليست الاحياء القبر فيكون الاية حجة على المعتزلة لانا قلنا المراد
الاولى بالنسبة الى ما سيوجد في الجنة وتتصدق فيها قال قيل يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المحقق للقابل لهذا المفهوم على ما
سياتي موتة الدنيا وموتة القبر قلنا ما دنا المرة وتا الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياء ات لمثله في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من في
القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثالث والثالث على ان التعلق بما قد
الحالين كاف في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر ادلالا للفعل على الكرة لهن وما تعالى ان في لفظ ثم
الباقية بعض شق عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الاخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما
سبق فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الاولوية ووجوب الايمان والتوبة والتعجب من الكفرة والمنافقين قولهم امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فالاثنتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياء ان ويركن ما في الاخرة لانه معاين وقيل ان نافي القبر وما في الحشر لان
المراد احياء بعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب ولما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور معلل بحال الكفرة كالاموات
والنزاع ان الميت لا يسمع والمستدل ظان اللذة والالم والسماع والكلام وكون ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة والاصوات مع فساد
البنية وبطلان المزاج وتوسلهم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب حي مدة من غير حركة وتكلم ولا اثر بلد واتا لم ورما مدفن في
صندوق او كدحين لا يسمعه فيه طوسه على ما ورد في الخبر وربما ندر على صدور كثير من الزنى فيرى ما فيه كالها على رما بالكلام السماع
او محرقة والنار فيصير رمادا ويذرى الرماد في الشارق والغارب فلسف يعتلي صوت وعذاب وسوال وجواب وكون ذلك بسبب
وليس ما بعد من كون نرصق سر الميت وكلامه وتعذيب جسمه المصلوب واحراقها وكون ذلك الحالها والجواب اما الان جميع ما ذكرتم
لسعادات لا ينفي الامكان كسائر خوارق العادات وقد اخبر الصادق بالزم التصديق وتفصيلا اما الالم استراحة الحق بالله
والسلم فيجوز ان ينشي من الاحراق قدر ما يصلح معه والتعذيب السلم يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة او الاجزاء الاصلية
الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظر والا ان يحييه الله تعالى من الانس ولكن لحكمة لا اطلاع لنا عليها والا ان يحقق مع كون الميت
في بطون السباع ومن قال بالتناسخ والحلول المحقق لا يستبعد بوسع الحكم والصدق والاعطاء الورقة على صدر الميت والتوبة
بان يكون نزلها ذلك يعصي الى السنبلة اما لم يصح فيما لم تقم عليه الدليل ولم يخبر الصادق ولما ما نقول به الصالحة والكرامة
من جواز التعذيب بدون الحق لانها ليست شرطا للادراك واس الرد بدي من ان الحق موجود في كل سبب لان الموت ليس
صدا للحق بل هو فوكلة يخرج من الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فما طلى الاتفاق اصول اهل الحق قوله فانه اتفق اهل
الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر بوع حتى قدر ما سام وسلذ وشهد بذلك الكتاب والاخبار والاثار ولكن يوجد في ان
على تعاد الروح اليه اولا وما يوجد من اسماع الكفرة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحق والكلام التي يكون معها القدرة والافعال
الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت الادراك والافعال والاختيارية فلهذا لا يعرف صيوره كمن اصابه سكر وسكل
هذا جواب عنكم ونكر على ما ورد في الحديث قوله الكفرة السابع في سائر السمعيات المعلقة بامر المعاد وجملة الامر فيها امور ممكنة
نطق بها الكتاب والسنة واتفقت عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله
تعالى ان الله تعالى سريع الحساب وقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واموالها موالا الوقوف قبل الكسة
واحسون قبل الناقد وقيل اهل وقيل اكثر والله اعلم قال تعالى وقفوهم انهم مسئولون يوم تقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون
الا من اذن له الرحمن وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه

طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله السائلة وقفوهم انهم مسئولون فوربك لنسئلنهم اجمعين
وقوله شهادة شهود الفضيحة الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة
الكرام قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم
وقال عليه السلام ما من يوم وليلة الا وهي تنادي ان ادم الا قال انا السلى جديد وانا فيما عمل في شهيد وكذا قال في اليوم وقال تعالى
وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهو نفر الالوان قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة
ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وقوله المناولة بالايمان والشمائل وقال عليه السلام يكون عند
كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك
الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة والاموال مع ان المحاسب عالم والشاهد بصير ظهور مراتب
الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد زيادة في لذات مولاء ومشوراتهم والالام لاوليائه واحزانهم في هذا ترتيب
في الحسنات وزجر عن السيئات وعلى ظهوره اثر من الاموال في الانبياء والاولياء والصلحاء والانتباه فيه تردد والظاهر السلامة
سؤال عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم
ادق من الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المراد به المراد
بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكر القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن المظهر عليه
ولو لكن فيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا لما المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى يهديهم
ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة
والزكوة وغيرهما وقيل الاعمال الردية التي يستقبل منها وهو احدها كانه عسر عليها وطول المرور لكثرتها وعسر سلوكها والجواب
ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غاية ما لا الغاية ثم الله تعالى سهل الطريق على من اراد كما جاء في
الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجري رجلاه ويتعلق يداه
ومنهم من يمشي على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع موازين القسط يوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة
راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان وساسان علما بالحقيقة لامكانها وقد
ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة وقالوا ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت بلا شك المراد به
العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات
السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل
بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية ولما لفظ الجمع فلا سقطام وقيل لكل مكلف ميزان وانما
الميزان الكبير واحد لها والحلال الامر وعظمة العام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوض مسيرة شهر وحوضه
ماؤه اشد بياضا من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه من كواكب السماء من شرب منه لا يظمأ وقال الصحابة له عليه السلام اين يطلبكم
يوم المحشر فقال على الشرائط فان لم يجدوا فعلى الميزان فان لم يجدوا فعلى الحوض قوله البعث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة
والنار والثواب والعقاب لما قالوا بعالم المثل فقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم
المثل لا من جنس المحسوسات المختصة على ما تقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية
وذلك ان النفوس البشرية سواء حصلت ازلية كما هو رأي افلاطون او ملكية بمورايها ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن
بل تبقى سليمة كاملة لانها مستقلة بذاتها وادراكاتها وذلك لسعادتها وشقاوتها وحياتها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متالمة

بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها وتراسا على مالها من اختلاف التفاصيل واختلاف مسه لذلك في هذا
العالم الاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما بها من العلائق والعوائق الرابطة بمفارقة البدن وما
ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي عبارات وعبارات عن تفاصيل احوالها
في السعادة والشقاوة واختلاف حالها في اللذات والآلام والدرج بما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة
السرمدية اما في الجهل المركب الراسخ والسرائر الخفية كالكلي الفاضلة لا الجهل البسيط والاطلاق الحالية عن عاصي الفصل والسرائر
فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان عرض
العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب
القوة النظرية او العملية بصورته فالذي بحسب نقصان العرض في العدمي معانه غير محمود بعد الموت والعذاب يسببه اصلا والذي
بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عند بغير محمود ايضا لكن عذابه دائم
واما السلبية الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والعملية والعلمية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات
الردية المستحكمة وغير المستحكمة فتزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والافراح فتزول بزوالها لكن
تختلف في شدة الزوال وضعفها وفي سرعة الزوال وبطؤه فتختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت
النفس انها كمالا ما اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال
وعدم اشتغالها بشيء من العلوم ولما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وما يضاده وعن السوق الى الكمال فيبقى في سعة
من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تلحق بها غير متناهية ما تتاذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا تجوز
ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لانها لا يدرك الا بالات جسمانية واما ان يصير مبادئ صورها و
يكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا يصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية
لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها على ان تستعملها لامكان الحيل لم يحصل الصور التي كانت معدة عندها وفي وهمها فشاهد
الخيرات الاخروية على حسب اختلافها فالواو يجوز ان تكون هذه الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان تقارن مزاجا يقتضي
فيضان نفس انسانية من الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها
من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية
والقواعد البرهانية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان الشرع والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد لم الا
بهما وذلك التبشير والانذار سواء المطيع وعقاب العاصي بالبدن لذلك وموجب الازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثر وان
كان شرا في حق المعذب فيكون من حمل الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل كمن يقطع العضو اصلاح البدن **قوله** المبحث الثالث الزيادة
فضل من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه والاستحقاق من العبد فلا خلاف للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد فقط
لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثبت المطيع الشر الى ان الوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز نسبته اليه
يجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من النقاد ومن ومعنى كون الثواب والعقاب غير
مستحق انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى وعدها على الافعال والتروك وتلاه اضافتها اليها في مجاري المعتاد
والعادات مما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب و
المندوب سبب للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب هو الترغيب في اكتساب الحسنات و
احسان النيات على افادتها الثواب والعقاب لنا وجهان الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله تعالى لا الثواب على الطاعة

ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تبلغ شكر بعض انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو
استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته
وارضاعه فعلا والولد على خدمة الاب الذي يربيه وعلى رضاعه وبوجه مرضاته لانقال لا يجوز ان يكون الطاعة شكرا للنعم لان العقلاء يستحسنون
الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف الشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف الشاق من غرض
لهم عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض وقبح الاحسان لتكليف الشكر ووجوب الشكر على الاحسان
لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يصح وكون تكليف الشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فكفى بترتب المفضل عليه عوضا
الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يكون ممن واجب الطاعة على الطاعات
وارتد نفوذ ما بعد في اخراج الحق وان يعاقب من اصر على كفره ومراده اخلص الايمان في اخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق
واللازم باطل بالاتفاق لانقال لا يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب
على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة والقضاء العلة عند تحقق الشرط
احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام الشاق من غير منفعة موفرة تنالها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب
ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجبت النوافل وانما يجب لرفع المضرة فلزم استحقاق العقاب ثم لا يحسن
ايجاده ورد بعد تسليم لزوم الغرض انه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابق او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب
واضمار الشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على انها وجوه وجوب في انفسها وما قال من انه لو كان
كذلك وجب على الله تعالى ان لا يكلفنا شاقا علينا بان نريد في فوائدنا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك
الظلم بحيث سواء كان شاقا او لا فليس شيء اجدر ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لما كان
منافيا لذلك جوز ان يجعل شاقة لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب العقاب لافضى ذلك الى البواقي في الطاعات والاصرار على
المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا يميل اليها النفس الا بعد القطع لذات ومنافع يرى عليها والمعاصي شهوات و
مستلذات لا ينزجر عنها النفس الا مع القطع بالام ومضار يترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وعلمه على الوفاء بهما وكثرة
الادلة والاثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب لهم وجواز الترك غير ناو الثالث الايات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب
والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الكلف والكذب ورد بان غاية الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله
والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وقع ما اكد الاسكال وسيكلم عليه في بحث
الشفاعة ان شاء الله تعالى **قوله** خاتمة في فروع المعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب لعينه او لوجه وجوبه كالواجب
الغير وفعل المندوب لندبه او لوجه ندبه وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح لا لان فعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب
والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب
فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال
بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخل بكل لحظة بالاسماء من القبائح و
قال المتاخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار هو المنصوص الصريح في تعليل العقاب لعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى
فلا اقتحم العقبة الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله تعالى حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة لعلم الضروري باستحقاقهما وقيل انه يحسن التفضيل

بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام الشاق والمضار لاجلها يكون عبثا خلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق
كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامها لكونه لطفا او تثويب المكلف الى الطاعة وبعده عن المعصية ولان التفضل
بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي موادني حالا ومنها انه يجب خلوصها عن الشوب لكونه اوخل
في الترغيب والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب الخلو عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة
سوى سوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر النعم وترك القبائح وعقاب اهل النار سوى ثواب ترك القبائح فيها
اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى وبعد الشكر لذة وسرور الا تحصى ويكون في الشغل شاغلا عن القبائح
وذكرها والتالم بتركها واهل النار لا يعانون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب
فعند البصرية حال الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الاخرة وقيل في حال الاحرام وقيل وقت الفعل شرط الموافاة وهو
ان لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاحد ان يعلم سوى ما قبل بان المدح والذم مسببان حال الفعل فكذا الثواب
والعقاب لكونهما من موجبات الفعل سببها واما حسن تاخير تمام الثواب الى دار الاخرة فلا مانع وهو لزوم الجمع بين المستحقين فان
من شرط الثواب الخلوص عن شوب الشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها ويمكن التاخر دون بالنصوص المتضمنة لتاخر
الاخرة ولمزوم الجمع بين المستحقين كما ذكر والاخفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاول
ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرى وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم المحال خلاف البعض
كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالخلود فانه يجامع التكليف فلم يجب تاخره. قوله البحث العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل
الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل النوع الجسمانية متماثلة فلا يقبل خلود الحيوان وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تعني
الحرارة لسيما حرارة نار الجحيم تنتهي الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة حيوة عن قضية القتل قلنا من قواعد
الفلسفة غير مسلمة عند المليين والاصح عند القائلين بالنشاة والحوادث الى الفناء دار المختار وعلى تقدير سائل التوى وزوال الحيوة يجوز
ان يخلق الله البدن فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم
الكافر الجاحد والمعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستوجع الجلود ولم يقبل القصور وطلبا الجاحظ والعنبري حيث زعما انه
معذور اذا لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين
من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان جر المعجز لشدة هذا الزق خرق الاجماع وترك
للنصوص الواردة في هذا الباب مثل الحق الكفار عنادا او اعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم
في العمومات وما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت
المعتزلة ومن سواهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم والله تعالى ولا تزر وازرة وزر
اخرى ولا يجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر
والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا هم التقطع بالعفو
والا بالعقاب بل كلاهما في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار على نهج السنة لا بطريق الوجوب على الله تعالى
بل تقتضي ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كخلود اهل الجنة وعند المعتزلة التقطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار و
يعبر عن هذا السمة وعند الفساق وعقوبة العصاة وانتفاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب
العقاب على عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب والا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شائع في ترك العقاب
بالكلية وهو اقطع بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة وعند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط

نشاء من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي صار غير الايمان والكفر ولما ما ذهب اليه متابعة المسلمين وبعض الرحمة من ان هاتين
المؤمنين لا يخلدون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قد اوحي الينا ان العذاب على
من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجزاء تخصيص ذلك العذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله
عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما يفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة
الايات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة الست وليس ذلك قبل دخول النار دفعا فتعين ان يكون بعده وهو
مستلزم انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل صالحا منكم من ذكر او انثى
وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة
وان زنى وسرق الى النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار و
ادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وجوههم فينبتون كما ينبت الجنة في حميل
السيل وغير الواجب وان لم يكن حجة في الاصول لم يكن عند العامة والتاكيد بما ضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الا
غزالي ان من واظب على الايمان والعمل الصالح ما مات وصدر عنه في اثناء ذلك اربعين حرمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فالحكم
من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابدا الآباد ولو لم يعف عن هذا ظلما ظلما اذ لم يستحق بهذا وما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية
زمانا وهو ظاهر وقد ثبت ان ما يوجد من معصية اشد منها جزاء ما يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لمعنى العدل خلاف الكفر فانه لا متناهي
قدرا وان متناهي زمانه ولما التمسك بان الخلود في النار يشعر العذاب وقد جعل جزاء الاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء
لما هو دونه كالمعاصي وربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه يستحق الثواب
بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا والانزال ذلك الاستحقاق مساو لكلام الكسرة لكسبي فيكون لزوم ايصال الثواب اليه كما
وما ذلك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على الخلود المنافي للكافر
وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله
واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتابيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها وليس المراد بعد الجميع الحدود ما ارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية
والنصرانية والمجوسية فيحمل على مراد الامة من حدود الموازين وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الاية الاولى للقطع لخروج الثابت واصحاب الصغائر
وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يرجى نفعها على عقوبتها فيمكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا
بما سبق من الايات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقا والمسلم فلا ما يدل الاستحقاق بل هو معنا فاته روية
الوعيد لقوله بعد حتى اذا راوا ما يوعدون والمسلم فغاية الدلالة على استحقاق العذاب لمؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز
المرجح بالعفو وما قال من انا لا نسلم كفر حتى للغاية بل هي لمبدائية والمسلم فغاية لقوله يكونون عليه لبدا او لخروج ان يكونون
على ما هم عليه حتى يرد الخارج عرفا ورد الوجه وكذا ما روي انه لا تثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه فصل الزام الخصم ولم
يثبت العفو والخروج بالكبيرة ومن الناس من ان معنى يعتمد اصلا فقيل على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه اذا التعذيب على الحقيقة انما
يكون من المحل او بان التعليق بالوصف لشعر بالحقيقة فيخص من قبل المؤمن الايمان او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام
والمراد هنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا بقاء الخلود حقيقة في التابيد لتبادر الفهم اليه وقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك

الخلد ولانه موكد بلفظ التابيد مثل خالدين فيها ابدا وتاكيد الشيء نوع لمدلوله ولان العمومات المنزوة بالخلود متناولة للكفار والمراد
في عقهم التابيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الكلام في ان المتبادر
الى الفهم عند الاطلاق والسابق في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون
مجملا على ان في جعل المطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك يكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا
اهم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا وهو ظاهر ان التاسيس اولى من التاكيد بل متعين
ولو سلم فالمراد انه تاكيد لطول المكث اذ قد تقال جنس موبد ووقف موبد وعن الثالث بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة
قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع نفي دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرج احد عدم ارادتهم الخروج
مالياس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم انادتها النفي عن كل فرد دون دلالتها على دوام عدم الفسقة انها تخص الكفار جمعا
بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للورود على حدود الاسلام ولاحباط الحطمة على علمها بحيث لا يبقى معها الايمان منافيا
ما في الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان
الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سجيء ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومعرفته وسلم على
الاحباط الموازنة الثالث لو انقطع عذاب الناس لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه لجامع تناهي المعصية ورد بمنع عليه التناهي
ومنع تناهي الكفر فتدا ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف العبد
لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الممل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر
وصونا للقول والسديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع الحسان في الدوام فان من الاكثر يمل الحبس في الجحيم احتبابا فلما سكر
الخلود فيها عقابا واذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شيء من الوعيد لطف للكل فلكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى
بوعيد الحرمان لمن وعد الحسان لطفا ومرجوح لاجل الايمان ولو وجب هو العاقة في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود
في النار لاسكان المزيد **فصل** البحث الحادي عشر للاخلاف في ان من آمن بعد الكفر والعاصي فهو من اهل الجنة متزلة من لا
معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار منزلة من لا حسنة له وانا الكلام فيمن آمن وعمل عملا
صالحا وآخر شاء واستمر على الطاعات والكبائر كما شاهد من الناس عندنا مالا الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه من الثواب
والعقاب تقتضي الوعد والوعيد ثابت من غير شرط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة
ما سكل عليهم الامر في ايمانه فطاعاته وما مات من استحقاقاته ان طارت وكيف زالت فقالوا لحبوط الطاعات وما يؤدي الى
السيئات مذهبين الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساد ظاهر لما سمعا
للنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل صالحا ولما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الحكيم ثواب
ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر مساويا لمصرعه من الدنيا وجرعة من الخمر منزلة من حدم كرما ما ستة جل الخدمة
ثم مزجت منه بمخالفة امر من اوامره فهل يحسن رجحان حقوق كل الخدمات وبعض ما عهد ووعد من الحسنات وتعذيبه عذاب من واجب
من الحق على المخالفة والمعاداة وايضا لاستحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو كونها حسنة واستمرار الامر الساري وهذا
متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لتحققها بمنزلة الوجود قالوا استحقاق
الثواب والعقاب متنافيان لاستحقاقهما لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة
فلما لزم عدم الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب وهو انتهاء الثواب والعقاب ان تعاقب صمام ساب ولو سلم
فلا نسلم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس الطاعة

الجنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى
بعشرة امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى ولا تبطلوا بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس وقوله لا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم فاولئك
حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي تصدم له المعنى ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعلمه
على وجه يستحق به المدح والثواب تعالى انه احبط عمله كما تصدق مع المن والاذى ومدونها واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه
لا ثبات عليها اليه فليس من المتنازع في شيء وحمل منه ابو علي وابو هاشم لنساء ومنا الرأي وهاس المعادي بعض الرجوع فقالا
ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا ارتدت عليها وان ارت الطاعات احبطت المعاصي لم يبق النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي
بل الى مقادير الاوزار والاجور وقرب كثير عليب وزنها او طاعات كثيرة لا سبيل الى حبط ذلك لما هو معلوم لله تعالى اقرب
قرع ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيء ويسقط الاقل كونه عقابا اذا كان الساقط ثوابا وهو اذا كان الساقط
عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من الماية جزء من العقاب واكتسب الف
جزء من الثواب فانه يسقط منه العقاب وماية جزء من الثواب مقابله وبقي ماتسعمائة جزء من الثواب ومن الماية جزء من الذنب
واكتسب الفا من العقاب يسقط ثوابه وماية جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في الموافقة ان موازنة من الطاعات
والمعاصي فانها ترجح احبط الاخرى واختلف كلامهم في ان الاحباط والموازنة بين النقيضين من الطاعة والمعصية او المحبطين اعني
الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الكعبي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين والجملة لا تخفى على احد ان
القول بما ذهب اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح ولقد استدل الامام الرازي على بطلانه بان الا
اذا احبط الاقل فاما ان يحبط منه شيء كما هو رأي ابي علي صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو
باطل لما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس لساء الثاني نظر ان الحادث اولى من اندفاع الحادث وجود الباقي واما سمعا فلقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان احبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأي ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانه
لما كان منافيا كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زوال الاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان
ما ذكر الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير وهو باطل ليس اولى من ما ذكره في الثاني كون الاجزاء متساوية وح يلزم ان يعين
ذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية
خمسة اجزاء من العقاب فليس لنا استحقاق احدى الخمسين اولى من اسناء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب
واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعه وهو ح لانه اذا كان عدم كل منهما موجودا الاخر
فلو عدما دفعه موجودا دفعه لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونها موجودين حال كونها معدومين ملف واما ان لا
يكون دفعه وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول
استحال زوال الثاني لانه لا امر على لانه التقدير ان كلا منهما انما يزول بالاخر وهذا ما قال ان الثاني كان ناصرا من العلة حين ما لم يكن
معلوما فكيف اذا صار معلوما واحرض موجود الاول ان الطارئ اقوى وبالبقاء اولى لكونه متاخرا عنه وتاثيره الذي يوجد خلاف
السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه موثرا فاذا كرر على الاحباط ان يعني السابق بالطارئ ويبقى موجودا وعلى الموازنة
ان يعني من الطارئ ما يقابل السابق ثم يعمل السابق ما بقي من الطارئ والجواب المنع بل السابق لاستمراره وجوده وتحقق علة
بقاءه اقوى والطارئ يعرضه من العدم وعدم تحقق علة بقاءه والبقاء اولى على ان الدفع ليس من الرفع بل اعلى تقدير صحة اما
مساوي فيما اذا كان الاكثر طارئا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا وبالمعصية عقابا اقل او بالعكس لانه يجوز ان يكون الوقف
فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معه لا تقدم ليلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث

هو السبب في زوال السابق فتقدم بالذات ضرورة وهو ينافي اشتراطه بالاستلزام ما حرره بالذات الثالث ان الاستحقاقات
ليست امورا خارجية بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان عند احد خمسة ودينه عليه تسليم مئة او ملك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا
كان لكل عليه خمسة ودينا فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او متاصرها مخمسة له يلزم الابراء عن النصف وما ذكرنا من حمل
كلام المحصل على ما اعلمنا من تقدير نهاية المقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاق اما كانت
متساوية فالاستحقاق القليل كما يزول بما تقابله من الكثير لذلك يزول الباقي لان حكم المساويات واحد بل الاعتراض ان تساوي
الاستحقاقات لا يوجب الاحوال زوال كل بما يزول به الاخر لازوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي ستة
عند الحفظة في صحائف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير
لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين او المستحقين اعني الثواب والعقاب بالاخر على ما هو
المذهب في الاحباط والموازنة وهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه لا يتراجعان في عدم الاخر كل منهما نعان في الظهور فكما
فظهر حكم الزيادة فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطارئ في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارئ مثل السابق من غير
لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارئ ولمزم الدور ثم يجيء على الوجه الاخر اذ لو جعل زوال كل من
الاستحقاقين بالاخر بان نزل جزء من هذا جزءا من ذاك وبالعكس لكان معنى الاكل بالكلية وبقي من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء
من المحالات لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من الاكل الا ان الامام انما اورد هذا البهتان فيما اذا استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب
ثم فعل معصية تستحق بها خمسة اجزاء من العقاب ظاهر وعليه هذا الكلام يجيء ان السائل يختص بما اذا تساوى الاستحقاقان والمعتزلة
اضطربوا في هذا وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار والجواب انه يجوز ان يرجح جانب الثواب
فيدخل مرجحه الله تعالى منزل الكرامة وكل منهما دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما والاثابة لا يعاقب
ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس امرا ماديا وتأثير حقيقي
وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب
على المعصية بعدها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقان بينهما منافاة ومعاقبة ولما الثواب والعقاب ظاهر دلالتها الا في
الاخرة وقع الاجتماع منهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله تعالى ومشيته على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس
جائزا معروفا الله تعالى كثرة ثواب وزرها على اخرها فكان من حقهم ان يدرجوها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذا فانهم يعاقب
الاعمال المشروطة انها باكثرها وهما يحبط الصغيرة بثوابه الارق عندهم بين ان يكون المعاصي طارئة على الطاعات او سابقة عليها او مخالطة
منها وان ما يوهم به وكلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكثرة طارئة ليس بشيء **قوله** البحث الثاني عشر انتفت الامة
وتطبق الكتاب والسنة بان الله يغفر الصغائر بعد التوبة ولا يغفر الكبائر بعد التوبة ولا يغفر الكفر قطعا وان جاز عقلا
ومنع بعضهم الجواز الاخير لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر
واختلفوا في الغفران الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب على اسوا ظنا للكفرة حيث يسوى سعيا وان جاز عقلا عند الاكثرين
منهم حتى صرح بعض المتاخرين منهم بان القول بعدم حسن الغفران المستحق للعقاب قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز الكتاب
حيث يحسن استقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الايات والاحاديث الناطقة بان الغفران و
هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يرتهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثرة ومعنى العفو والغفران
ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعد الواجب لا انه يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على باعد

العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في غاية المعاصي او على ترك وضع الاصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة
او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكسف الامام على الكساء ويجوز ذلك بما يعصمهم في الدنيا لا ما يقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل وتمسك الاطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا مخصص وفي الاول ما ولمن يعتقد به من المعتزلة بلا ضرورة وتفريقا بين
الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مالا كاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الامة
فان المغفرة بالتوبة مع الشرك وما دونه وكذا مع كل احد من المعاصي فلا يلائم التعلق عن سائر المعاصي
وكذا مغفرة الصغائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهديد من شاء من الشرك ملوحة النهاية في البحث لا يغفر ويغفر جميع ما
سواه ولو كثرة في الغاية واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفي والمشهور في ابطال تمسكهم
المغفرة بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا تعلق بالمشيئة والغرض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد
التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل مقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ودون ذلك وفاء وبما وعد
هو المغفرة والعفو ولو سلم فعلى الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيئة وارادته فيصح تعلقها والجواب ان المذهب
عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله لانه الواجب وان كان فعله بالارادة و
المشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون الكثرة في الفعل والترك على السواء اذا
تحققت فليس هذا بجزء وتعلق بالمشيئة بمنزلة قوله لعفو ما دونه الشاء بل يتسلط المعفو له بمنزلة قوله لعفو لمن يشاء ودون من
لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب المستحق في المتصل به كقوله الامر يطلع على من شاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض
دون البعض وبهذا يندفع اشكال اخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد
الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشيئة لتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الاية
وهذا اندفع اما هم على رأي من يجعل الفرق منها بوقوع العفو لا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع وعليه الا
شاعرة وكثير من المتكلمين **قوله** الثالثة عشر تمسك الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه
بانه اغراء على القبيح لان المكلف يحمل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع نسبته الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة
الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الايات الناطقة بالعذاب
والوعيدات السابقة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها على وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلم الا الله مطلقا
للاغراء ومقتضيا الى الاجراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعدم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد في
قبول توبتها لا يزيد على التردد في قبول كراهة العفو فان قيل ترك العقاب على الطاعة فيكون لطفا مجيب بمنع العفو لطفا
منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة وان ادعى وجه مثله في تركها منعنا ادعاءه في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد
في ارادته وطمع يزيد الناس على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة **قوله** وتمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه
سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض الفقهاء بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى
في اكل اموال اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي القول عن الزحف وما ويئس المصير وفي
تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو
وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون في عمومات
الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لدوم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما
والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار حتما مذموما ولم يكن ترك

ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان كلمة الوعيد لصح ان يسمى كلمتنا ليس بشيء لان كثيرا من افعال هذه الجملة اعني الايمان اطلاق
اسم الفاعل عليها على الابهام البعض كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى مجازا وكذا لا يسمى كذبا ومستهزيا وكذا ذلك بل مع انه يجوز وعد الثواب
لا يسمى مجرما لزوم الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على امتناعه بكل ما يجوز ليس
الحق ان من كتب العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ منزلة الثابت فان قيل صيغ العموم المعرى عن دليل الخصوص
دلالة على ادراك كل فرد مما تناولها اللفظ منزلة المنصوص عليه باسم الخاص فاخراج البعض بدليل صريح يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر
للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ادراك
الخصوص من العام والتقييد من المطلق سابق من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان مراحا سان لا
نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والفقهاء من الحنفية وكانوا يسمون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتأخرين
منهم يعدون ذلك نسخا ويكون التخصيص بما يكون دليلا متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي دون
المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى
الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم
ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان الكذب عندنا ان اخبار الله تعالى
ازلي لا تعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر
دليل الخصوص فلا يجري على عمومه في حق العمل بل في حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته وهذا البحث مستوفى في اصول
الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب السمرقندي بعض البسط والامام الرازي ههنا حداث الزاي وهو ان صدق كلام ما كان عندنا ازليا
امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم يعلم ان هذا الكذب قبيح وقد يوقف على العفو الذي
هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل زيدا عدوا ظالما على الغدا اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما ان يترك قتله وهو الحق لكنه لا يوجد
الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الا الحسن الا عند وجود حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار
الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة ويوقف عليه انواع من الحسن لا يفهم من مقاصد الاحكام ومطاعن في الاسلام لا يخفى منها
مثال الدلالة في المعاد ومجال الملاحدة في الفساد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر
شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكم على ما يشعر قوله تعالى
العمل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الايات ووجه الفرق بين العاصي والمطيع عن خوف عقاب ورجاء رحمة
وغير ذلك من حصول مقابلها ادركت من المعصية اتباعا للهوى كخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب المذهب بعقيدة الابد وحرمة
لا يحتمل الارتفاع اصلا فلا يحتمل عقوبته كخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والسهو واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما
لا يجوز الكذب المتضمن لفعل الحسن وما ذا الكذب بالنسبة الى المستقبل مع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو الى الكافر ويخلده
في النار فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر متحمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى
باطل قطعا **قوله** خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان و
الطاعة ما عاش ولم يغفروا من ان يكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقع قبل الطاعات او بعدها او معها وجعلوا عدم القطع بالعقاب
وتفويض الامر الى الله تعالى بغفران الشاء وتعذيب الشاء على مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير الامر وعدم جزم بالعقاب
او الثواب وبهذا الاعتبار جعل بوجه من الوجوه وقد قيل ان من ارجاء الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا
لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة الباطلة الذين يقولون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار

وهذا تفريط كما ان قولهم الوعيد افراط والتفويض الى الله وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ولكن يقول معنى ان يكون ما اشتهر منهم
مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين من الكبائر انما تسقط الطاعات
وتوجب دخول النار اذا ارادت عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم على الا
وزاد لم يحكم بدخول النار بل اذا زاد الثواب حكم بانه لا يدخل النار اصلا واطرح ما فيها اذا ساوى الثواب العقاب وهو هو ان هذا
يجب السمع واما يجب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي فذكره امام الحرمين في الارشاد وان مذهب البصريين و
بعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا ولقد سمعنا هذا على المعتزلة ان ادركه او بعضها الى المشكوة والا فمن لم يسمع
يحيى او يوجد يوحى **قوله** المبحث الثالث عشر في الشفاعة تدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة صرحوا على المطيعين
والناس لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات لما في الوضعات ولما بعد دخول
النار لما سبق من الاهل العفو عن الكثرة ولما اشتهر على مواتر معنى من ادعاء الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد استدل بقوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيهم الكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا
الكلام انما ساق حث منع الشفاعة غيرهم فيقصد منع حال الكثرة ويحسب رجاءهم بانهم ليس كذلك اذ لو لم يمنع الشفاعة احدا
لما كان في تخصيصهم زيادة تحسب وهو يصح لهم لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة والنزاع فيه نعم لو لم يذكر بعض
اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان يكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باصحاب الكبائر
فيمكن ان يكون لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية مسهم في ذلك هو ان الشفاعة
لو كانت حقيقة طلب زيادة المنافع لكان يعرض النبي عليه السلام حتى سأل الله تعالى زيادة كرامته والا لزم باطل وقاما واعترض
بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قد يكون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع بحصوله التسليم والطلب واجيب
بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يتبع السؤل فعلا ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق
الشفاعة على طلب المنافع ما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر قد اكون من ابائه وصمع الى ما لم يشفع وكما في مسعود دار
الجلاء والسلطان محمود لساكن خراسان وسماك عن الدواء واسعاف المسئلة شفاعة اي جاهد الاستزادة ملتمسا ثم لكن لو كان
حقيقة لا يجوز ما ذكرنا اصبحت المعتزلة بوجه الاول الايات الدالة على نفي الشفاعة بالجملة فيخص الطيع والثابت بالاجماع فيبقى
بحيث ما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية والعبرة في الاصل فيها شفاعة ولا تنفعها شفاعة
للنفس المجرمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع اي كاب يعني الشفاعة اصلا على طريق قوله ولا ترى الصب بها يحيى وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الكافر شرعي الشفاعة
لصاحب الكبيرة منظور فاكتفوا تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس ارتضى او منهم ما اكتفوا تعالى حكاية عن حملة العرش و
يستغفرون للذين آمنوا ما غفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما يبقى من الايات الشرعية
كخلود الفساق ولو كان الشفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل الشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم
ولو حصلت الشفاعة لاهل الكبائر لكان ذلك دعاء بحصول منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاقوال انها تخص
بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظاهر على الاطلاق هو الكافر وان نفي العبرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والعبرة بها
شيء عن مدافعة ومعالجة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا سلب العموم وكيف يقبل ذلك وعن الكتاب الامام ان من ارتضى لا
يساوي الفاسق فانه مرضي من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مسخوطا من جهة المعصية كالكافر المنصف بمثل العدل والجود

فانه ليس مرتضى عند الله تعالى اصلا للتوبات اصل الحسنات واساس الكمالات والمراد ان الذين ماتوا الاساول الكاسق فان المراد
ماتوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من يابس عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه نشأ او طلبا لترك الظلم فمن المستحق عنه هذا عند سليم
دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه ومن الثالث ما سبق في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة ومن الرابع ان المراد اجعلنا
من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وكقولنا ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة
مساوية بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن لتلك الكرامة الا لتلك الصفة التي هي مساوية تلك الكرامة الا يرى
ان المعالج وان لم يكن الا المريض لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لتمني الشفاء وان
اختصت باهل الكبائر لكن مساوية الايمان وبعض الحسنات التي يصير بها الرضي الشفيع عنه وسيلة اليه وهذا ردّ الخوارج حيث قالوا
ان من حلف بالطلاق ان يعمل بالجد اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا المعاصي **قوله** خاتم ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متغايرة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة بالنسبة الى ما فوقها صغيرة
وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه لا تصور في اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل والى الشر ذكر فمن
منها ذهب بعضهم الى عشر الكبيرة بانها التي شرع على الاكراث الدين او الى توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى سبعين الكبائر
في رواية ابن عمر رضي الله عنه انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والربا والفرار من الزحف والسحر واكل مال
اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رضي الله عنه اكل الربوا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة
وشرب الخمر **قوله** المبحث الرابع عشر في التوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب اذا رجع فاذا اسند الى العباد يريد
رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوعه بالرحمة والطاعة الى العباد وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية
وقد ذكر لان الندم على المعصية يبعثه او اظهارها موجبه او مالا او خوف ذلك لا لكونه توبة واما الندم لخوف النار او الجنة فهل يكون
توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون معاقبا لها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع عرض اخر والحق ان جهة
القبح ان كانت بحيث لو اجردت لتحقق الندم توبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند
عرض الخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا للخوف كما في الاخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس
والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة ما لم يظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وهل كونه معصية
ولا بد من هذا القطع بان يجرد الترك كما لا حق اذا صلى بوجه ما سوى وجه الى بعض المباحات ليس توبة والقوا عليه السلام الندم توبة
وقد يراد عدم العزم على ترك العاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يظهر بالبال لذهول او جنون او موت
او نحو ذلك وقد لا يعتذر عليه لعارض آخر كرسي العدو وشلل اوجب في الرافعة تصور العدم على الترك على التقدير المطلق والا
فتداعي لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك هذا شرح كلام الامام المحققين حيث قال ان العزم على ترك العاودة اما قبل التوبة
في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم اما يصح من حكم من مثل ما قدمه ولا يصح من المحبوب العزم على ترك الزنا ولا من
الاخر العزم على ترك العدو فاذكر في المواقف من ان قولك اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود الفتى
اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس عليها معنى لا شعار بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على
الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة لكن لا بد من امر بالنسبة وتقا القدرة وكلام الامام يعني ان عند عدم القدرة لا يشترط
في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد الواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس توبة لانا نقول هذا الفرض من
الكلام لا يساعد لما سبق السيد بالقدرة وقد توهم ان تقدير المقدرة قد للترك لا للعزم اي يحب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة
حتى يجب على من عرض له الا فرانه يعزم على ان لا يفعل فرض وجود القدرة بهذا الشعر ما قال في المواقف ان الزاني المحروم

اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم المحقق لم ذكر العزم انما هو للترغيب والبيان لان التقييد
والاحتراز اذ الندم على المعصية يتبعها الاخ عن ذلك العزم التام على تقدير الظهور والاقتدار مذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم
التوبة على الاستسقاء والمراد العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته
طول الحسرة والحزن واسكاب الدموع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتامل حمار ولي من قصة استغفار
داود وعليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا الكبيرة عن الايمان وخرجوا المعتزلة عن الكفر وفي النيران ما لم يتوبوا ماتوا
امر التوبة حتى اعتقدوا انه لا يمكن محو وخطر المعاصي ست ورجعت وجوابهم انه يمكن ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه ذلك المعصية
لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة مندمون على تصرم ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي
مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل العلم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق **قوله** وهي واجبة لا نزاع في وجوب التوبة
اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا وكذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر
العقاب ولان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على الهشامية القائلين بوجوب
التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يأثم بتاخيرها اثم اخر
يجب التوبة عنه وسلم جماعة ذكر والابي تاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون اكبر من العصيان وترك التوبة وساعتين اربع
الاولين لان ترك التوبة عن كل منها ولمن ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فالحق عندنا انه لا وجوب على الله تعالى وهل سمعا
سمعا ووعدا قال الامام المحققين نعم ودليل على انه لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب
بعد التوبة ظلم لكن مقتضى الجود على راي البغدادية ومقتضى العقل والحكمة على راي الجمهور واصحابنا ان العاصي بعد ذلك وسع في
اللاتي فسقط عنابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه فسقط ذمه بالعفو وتمام الكلام ثابت وهو تفريض للثواب والا
يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون اخلص من العقاب وليس من التوبة فيعين ان يكون تخلصا واكثر الكتابات من فوق
بل ربما يدعى القطع بان من اساء الى غيره واسكن حرمانه جاء معتذرا الاحب في حكم القتل قبول اعتذاره بل الحكم العرفي ايضا
صح وان اساء جان واما اصحابنا بالاجماع على الاسهال الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب تسكين على ذلك فسرعا
بدفع بان المسئول مولستها بالشرائط المقبولة فان الامر فيه خطر ووجوب المقبول لا ينافي وجوب السكر لكونه احسانا في نفسه
كتوبة الوالد الولد لحسن كرمه مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط التوبة فعند اكثر المعتزلة نفس التوبة وعند بعضهم تكرر مرارا اذ لو كان
نفس التوبة مسقطا سوء الملكات وندم العاصي عند معاينة النار ورد منع الندم في صورة الالجاء ومنع كونه قبيحا في صورة الجاء
واصح الاكثرون بانه لو كان كثرة الثواب لما اصحت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقوبتها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية ولا فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط
العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من يابس عن المعاصي كمن شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب ولنا عندنا فهو لمحض
عفو الله تعالى وكرمه وتوبة الصحيح عقاب شاب عليها بفضلا ولا يبطل عقاب الذنب ثم اذا يابت عنه ثانيا يكون عقاب اخرى
فان قيل فعندكم حكم المؤمنين الواجب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول العمر من غير عقاب
اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفريض الى مشيئة
الله تعالى من غير قطع بالثواب والعقاب ظاهرا جاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار ومن جاء جاهلا ومكابرا
ما هية ملتا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله في حقهم شيء لكن ثبت المطيع والتائب الستة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات
وتعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو اقتضاء لامر وجاء ما من التساوي وانقطاع الخوف

والرجاء مع حرفا لا يرى الى احد اليأس والقنوط اذ لا يأس بالتوبة من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلف المعتزلة في انه اذا
سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة
تقدم في الحال واما ما بقي لاستحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة واما منع حكمها وهو
المدح والتعظيم فلا تزيل عينها فاذا صارت بالتوبة كان لم يكن لم تبطل عن الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو
اختيار المتاخرين لا يعود ثواب السابق لكن يعود طاعة السالم مؤمن فاستحقاق مراده وهو المدح والثواب في المستقبل لمن
حرم احرقت النار اعضاءها وما لم اطلعات النار فانه يعود اصل السجود وعروقها الى حضرتها وثمرتها **قوله** والا يلزم تجديد الندم
كلما ذكر المعصية لانه يلاقي ما كلفت به ويخرج عن عهدته حلافا للقاضي هنا وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها كان
مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء
لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال الناصر انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية حدثت
يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا يعرضها شيء بعد مضيها **قوله** ولا يصح لبعض المذهب انه
يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض حلافا للاماميه ثم لنا الاجماع على الكافر اذا اسلم وما يعن كفره مع استدامة
بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا لو لم تصح التوبة عن تلك المعاصي الا بالرجوع عنها و
الندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت كما سبق ايضا ثم ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا
يحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا جهاته والمحقق على ما ذكر صاحب التجريد هو ان الدواعي
الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبح لقبحه لكن يجوز ان يرجح بعض الدواعي بامور يعظم اليه كعظم المعصية او ما
عليه الهوى فيها صعبة وكذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لا منافاة ترجيح الداعي بالنسبة اليه والا يلزم من ذلك
الا يكون الندم على البعض الذي تحقق منه الترجيح لا يقبح اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبح
لقبحه وهذا كما في الداعي الى الفعل الحسن قد يترجح البعض بخصوص بعض الافعال الحسنة بالوقوع والا يلزم من ترك البعض الاخر كون
اتباع هذا البعض الحسن على الوجه عاة ما في الباب انه فعل الداعي الى هذا الفعل الحسن وهنا لم يفعل الداعي الى الفعل الاخر
وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب الحسن مع ترك واجب لا يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبح اذ قوله وكفى الاجمال
يعني كفى في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة كحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم
مفصلا فيما علم مفصلا ودونه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع احتمال الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكلف الاجمال لزم
تكليف ما لا يطاق والوام ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى وكما واجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف
وترك الامر بالمعروف وقد يعتبر الامر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك الطلاق والا علمت
لحقوق العباد ولزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كانت الذنب طلاقا في المعصية للقتل العمد ولزم ارشاه ان كان الذنب
اصلا لا ولا عذار اليه ان كان اذاه كما في الغيبة والا يلزم تحصيل ما اغتاب به الا اذا الحق على وجه الخشن والتحقيق ان هذا الزايد
واجب اخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان التقابل اذا اندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى
وكان منع القصاص من مستحقه معصية كحق يستدعي توبة ولا يصح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج
من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة الغصب على المغصوب فيفرق بين القتل والغصب **قوله** المبحث الخامس
عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد حررت عادة المتكلمين ما اردناه في علم الكلام مع انهما من الفروع لشبه وكانهما سببان
التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب اما الامر بالمعروف الواجب والمنكر الحرام ولهذا سموا القول بانهما واجبان

مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما زعم الرواضي الكتاب
والسنة والاجماع واما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى
واحرها بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عليه السلام مر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتامرن
بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه السلام من راى منكرا فليغيره
فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون
بذلك ويرتبون ما ذكر مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من
ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول الله الا نامر بالمعروف ولا ننهى
عن المنكر قال اذا كان السخاء في خياركم واذا كان الحكم في ذوالكم واذا كان الادخار في اغنيائكم واذا كان الملك في صغاركم اجيب
بان المعنى اصلحوا انفسكم بادا الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم
على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله لا اكراه مسوق لما مات العبد على انه ربما ناقش في كون الامر والنهي
اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط لجزم المنفي او اسقاط التاكد فان من شرائط وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل وجهان انه واجب معين او مخير مضيق او موسع معين او كفاية وكذا في النهي وبالجملة العلم
بالمكلف باختلاف احوال الامر والنهي لسعة على ما سبق ومنها كون المامور به بان لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا والسفاها
بالاعتبار فان تسلى يجب وان لم يوجد اعتبار الدوام ظنا ربما يكون ذلك اذا لا ومنها انتفاء مفسدة ومنشاة اكثر من ذلك المنكر او
مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يعصي والا يكفر لكانه يضرب وكل لكن يرضى السكوت كلاف
من كلمة وحمل على المشركين وظن انه يعصي فانه ربما يجوز اذا غلب على ظنه انه يكفر ويعصي او يجرح او يقتل **قوله** ولا
يختص بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يامرون الرعية بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا يوقف
على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة على جواز الاحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى حصول القتال وسهر السلاح وطلب
السلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام فعلى العام وغير
العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد
اجتهادهم ليس مجتهدا لا يعرف حق بالرجوع والزجر على مجتهد اخر في موضع الخفاء اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال
ان المصيب واحد فهو غير مسور عنه وذكر في محيط الكفاية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضب ومتروك التسمية
عمدا والشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث الكاملة ولا يرى ثم الاحتساب وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون
واجبا لا يمكن مشاهدة من راى منكرا او معروفا يمكن مشاهدته فعلم ان ينتهي عنه لان ترك المنكر وهو نفي عنه وضمان متميزا ان ليس لمن ترك
احدهما ان يترك الاخر ثم فرض كفاية اذا قام به في كل متمتع من من عنا سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض
على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية على الكل ويسقط بفعل البعض ثم ما صعب لترك احد يعم طلبه بحسب ما تعلق بحقوق
الله تعالى من غير بحث وحس وما تعلق بحقوق العباد فالطلب وجه العموم كطلب الدين للموسر وهدى الجار في جدار الكاري اذا
استعداه صاحب الحق وعلى العموم كمطلب شرب الماء واهدام سور وترك اصلاح رباطه اثناء السبيل المحتاجين مع عدم المال
في بيت المال يحتسب بامر على الاطلاق وينكر على من يعرض عبادات كالجهر في صلاة السر وبالعكس وعلى من يزيد
في الاذان وعلى من تصدى للافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا جهلوا الحكم او قصروا في التعلم
في الخصومات وعلى ايمة المساجد اذا طولوا في الصلاة وهذا علم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب

والحرام وينبغي ان يحسب ترقي وسكون متدرجا الى الاغلاظ فالاغلاظ بحسب حال النكر ذكر في المحيط المحتصر ان من رأى نفسه مكشوف
الركبة ينكر عليه برفق والانكار عليه بالرفع وفي المجرد ينكر عليه بعنف فلا يضربه الا مع وفي السورة اوبة وان لم يقبل **قوله** الفصل
العاشر في الاسماء والاحكام هذه الترجمة مستعملة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسماء المكلفين في الشرع مثل المؤمن والمسلم
والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام بالكل هنا في الاخرة من الثواب والعقاب وكيفيتها **قوله**
المعنى الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للمصدرية او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان
يكون مكذوبا او جعل الغير امنا من التكذيب الى الفرد ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل
اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ولما لانه في التحقيق عائد الى
اخذ الشيء صادقا والصدق ما يوصف به الكلام والكلام والحكم مع تعلقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد
منصف بما يليق منزه عما لا يليق منزه وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة اي بانهم
عباد الله المكرمون المطهرون المعصومون لا يتصفون بالكدورات والانوثة لسوء سابقات الله والشرك اي وامنت بكتبه وكلامه اي بانها
منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الاخر اي بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بقدر
الله ومشيئته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما في الشرع فاختلف الاداء في كيفية الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط
او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وعدمها او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني صدق
النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوجوب الصلوة و
وجوب الصلوة وحرمة الكفر وكذا ذلك وكفى الاجمال فيما لاحظ اجمالا وشرط التفصيل فيما لاحظ مفصلا حتى لو لم يصدق بوجوب
الصلوة عند السؤال عنه وكحرمة الكفر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا
وتناول معرفة الله تعالى بوحدانيته وسائر ما يليق به وينزه عما لا يليق وهو مذهب السنة وجمهور من صوفية واهل الحديث الصالحي
من القدرية وقد يعمل الى الاشعري وسيعرف الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانهما بمعنى وغير المعرفة والتصديق
هو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بكلمة
ما جاء به النبي عليه السلام قد يشترط مع معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الكرماني واما ان المعرفة ضرورية
وحصولها لا يجعل من الايمان كونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب الطحاوي وجوز ان الاقرار بالقلب
حتى المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد اشترط ثالثة منهما واليه ذهب الكرامية حتى
ان من اضمر الكفر والجهل الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفوه بهذا الجهل والاقرار لم يستحق
الجنة واذا اجتنب فليس الجهل الا الفرق السلف كبير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب
واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه وكثير ما يقع في عبارات الفقهاء
من العلماء مكان التصديق مات العرف ومات العلم وتارة الاعتقاد وعلى هذا من صدق قلبه ولم يقر بالاقرار باللسان في عمره مع
لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة والنجاة من الخلود في النار بخلاف اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلوة عليه وطرح الدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك والا يكفي
ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على العام وغيره من اهل الاسلام بخلاف اذا كان في الامام الايمان
فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يتلفظ على غيره على الخلاف فيما اذا كان قادرا وتركه التكلم لا على وجه الاباء اذا العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا
والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب ان كان

الرواضي غير متابعين في انه كان اشهر اعمام النبي عليه السلام واكرمهم استماما ساءه واوفرهم حرصا من النبي عليه السلام على ايمانه فكيف
اشهر ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وساع على وسل الساء فيما من الناس وورد في بابهما الاحاديث المشهورة وكثير منها في الاسلام
الساعي للسكون ودون ابي طالب وابا على الثالث وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما قال انه اقرار با
للسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل ما ترك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج اعني داخل في وهو
القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال عند ابي علي وابي هاشم فعمل الواجبات وترك المحظورات
وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب
مما لا يسعى ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل ما ترك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلود في النار وهو مذهب
اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وعليه السكان ظاهر وهو انه كسب لا يستحق الشيء
عن الايمان مع اشتراكه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على هو الاصل
والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحين اوسع الاقرار وعلى هو الكمال المبني بالاطلاق وهو التصديق مع الاقرار والعمل على
اشهر اليه تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم
للاول ام لا وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجمهور والتصديق عند
واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فذهب الكرامية او سائر الاعمال فذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب
السلف وفيه اجمالان من جهة ترك عمل القلب في مذهب المعتزلة وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت
من المذاهب سبع عشرة ولكن ما ظهر ان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يامرون بامر معلوم محصل من غير افتقار الى بيان و
الاستفسار ولا يحسب لتعلق اعني ما يجب الايمان به وكيف ذلك ملتنا الاختلاف ولا اختلاف في انهم كانوا يامرون بالتصديق وقبول الا
حكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما دل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد
هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لا يأبى به **قوله** لنا مقدمات
الاولى ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان اما انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه
بحيث يعني هو ما سنبينها اما التمام الاول فساء نصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار كلا وكيف يجري انكار
النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات فامتحنوهن الله اعلم
بايمانهن وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من خردل من الايمان الحديث
وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لا بعضا القول بيع خلاف التصديق
فانه باق في القلب حين حال القدم والغفلة الى طريان ضد الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي
بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وما ذكرنا الموفر صنا عدم وضع لفظ التصديق بمعنى او
وضع بمعنى ازم لكن التلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانه لا يعقل ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيفما كانت بل التلفظ بالكلام
الدال على تصديق القلب بانه الفاظ كانت وانه حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمعنى دون المجموع مسلك
الثالث موجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين دلت على القول ملتنا ان كانت موصولة فالقول بالتحقيق هو
المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس
التصديق وحمل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب

بالنار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن
اقر باللسان دون التصديق بانها انزلت في النبي عليه السلام ومن معه كانوا يكتمون من كان احد بمجرد الاقرار والنطق بكلمتي الشهادة حتى يعلم اسلامه
حين قبل منه قال لا اله الا الله ذاهبا الى انه لم يكن صدقا بالقلب لكن عليه النبي عليه السلام فقال ملا سمعت عليه وقال عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم علينا هذا في حق احكام الدنيا واما النزاع في احكام
الآخرة واذا اسلمت فحديث اسامة لنا لا علينا **قوله** المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق بهاق النقل عن ائمة اللغة ولا تتوارد
الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لافتقاره الى الدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب
العرب وعلى كان ذلك اول الواجبات واساس الشرعيات فاسل من اهمل من غير استفسار ولا توقف الا في بيان ولم يكن ذلك من
الخطاب بالافهام واما احتياج الى بيان ما يجب الايمان به فيما بعد وقصد بعض المتصل حيث قال النبي عليه السلام لمن سأله عن الايمان
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن بعد الاخبار على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم
ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا لا يليق لو قيل انه في اللغة مطلق التصديق وقد نقل في
الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية
بگرويدن وراست گوي داشتن وبحالة التكذيب تنافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الناطق الايمان گرويدم وراست
راست گوي داشتم بدل وانه معنى واضح عند النقل لا يستبه على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار
من كان يعرف الحق ولا يصدق عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم
ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون ولقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر وما يجمع
الى الفرق من العلم بما جاء به النبي عليه السلام معرفة ومن التصديق وليجمع كون الاول حاصلا للعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا
دون الاول ما قصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكران والجهل والى الثاني الامام الغزالي رحمه الله
حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار كما في العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يحصل باختيار المصدق ولهذا امر وثاب عليه بل يجعل راس العبادات
كما في المعرفة فانها ربما يحصل بالكسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه حجر او جوهر وصدقه بعض المتاخرين زيادة تحقيق فقال
المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه تسمية المصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المطلق الحاصل
للتصور فانه يقع عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة والمعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال
في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا
وهو حصول المعنى في العقل بالفعل العقلي ليس كذلك بل هو اتباع النفس اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عند العقلاء التصديق
في عالم وجود النهار وكذا بعض الكفار صدق النبي عليه السلام لكنهم ليسوا مصدقين له لانهم لا يكون اختيارا بل يكرهون وكلام هذا
المحقق متردد يشعر بان الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المطلق الذي هو احد سبعي العلم لكونه مقيدا بالاختيار
وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وبان الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون
العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اخر بعض المتعلمين تحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسره الامام الغزالي لان
التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه گرويدن وحق دانستن وحق دانستن مر آنرا كه حق دانسته باشي وبويد ما
ذكر امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا تحت كلام النفس الا مع العلم ولكن نقول لا شك ان التصديق المعتبر

في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وما در گرويدن وراست گوي داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن
اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها والاعتناء عن
الالتفات اليها الاول انه ليس معنى كون الايمان مقدورا مستندا واختياريا انه يكون الشيء عن معقول الفعل الذي يتنازع في كونها من الاعيان
الخارجية دون الاعتبارات العقلية على ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان معرفة نفسه من الاوضاع والهيئات
كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر ما يعلم انه لا اله الا الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالتعجب و
التعدد والحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او الترك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون
نفس تلك الامور لا مجرد اتيانها فيكون الايمان مامورا به اختياريا معلوما مثابا عليه لانه في كونه كيفية نفسانية يكسبها المكلف بقدرته
واختياره بتوفيق الله تعالى ومعاونته على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بما تعلمه
واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ما سنا وهو التصديق في من المطلق والمقيد في تفسير الناطق وشرح معانيه صريح
بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو معنى اللغوي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن العاقل للتكذيب قال في كتاب المسلم
دانش ما مطلع دانش دو گونه است يكي دريافتن ودر رسيدن واين را تصور خوانند ودوم گرويدن واين را تصديق خوانند
وهذا صريح بان ما في قسم العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب گرويدن في لغة الفرس وفي لما سمي مذهب اليه
معاد من ان گرويدن في المطلق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قول الناس عرضوا هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا
التاليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب بخلاف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة الثابتة في الذهن على ما فهمه
البعض على حصول ان نسبة الذهن الثبوت او الانتفاء الذي هو ما في الموقف الى ما في نفس الامر المطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق
اعني صادق واستن وگرويدن وبعد ما نفى صفة التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب داستن وبهذا اندفع ما قال ان
الحكم فعل اختياري هو الايقاع والانتزاع فكيف نفس التصديق او جزؤه والتصديق قسم من العلم الذي هو من قبول الكيف او الا
ينفعل وهم ما قال من قال الاسناد والاتباع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول
واذعان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة هو نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي مباشرة والاسباب الاختيارية كما لنا
الوثيق وصرف النظر ونوع الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدون كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمقدور به يجب
ان يكون من الاول فان قيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان فلنا لكن لا ندعي الا كون التصديق المطلق على ما نسره
رحمهم الله على ما فهمه كل مساج وطلاع هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن وانه لا يصح ح بنا الدليل والطاق التزم
على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي لما مر انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار لما انه يلزم على قصد
تعمد ونفي كون النفس الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق وذلك بحث اخر لكن الكلام في امكان
الاتيان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء
عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر
مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما في القاموس في التاء والصحف في التاء ودرات الثالث الا يلزم من نسبة الصدق الى المتكلم
بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراك هذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان تصور مسالة فعل وتاثير من القلب فتطلع بان هذا
كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فانه الا ان اشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون
تحصيله بالاختيار على ما هو حق عند المامور به واما ان هذا فعل وتاثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق
اللغوي ممنوع لا معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من منقول الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الاحوال

المناقشة والتحصيل كما لا يخفى على من عرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع في كلام كثير من علماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة
والعلم والاعتقاد فيتبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بكونه ذهنيا ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في
الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ما قيل قد ذكر مثل امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من
جنس كلام النفس لا كلام النفس غير العلم والادراك ظننا معناه انه ليس شعورا كونيا علميا او ادراكيا او تصديقا بل كل ما يحصل في النفس من حيث
يدل عليه بعبارة او كتابة او لسان فهو كلام النفس سواء كان علما او ادراكا او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس
نوعا من المعاني شاملا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق والا لكان انكار التصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر
ما يحصل في القلب ليس كذلك بل لا يكاد يعايد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يخفى
في السقم من مطالبه انه من اي نوع من انواع الاعراض وانه مقولة من المقولات ولا يخفى سوء تسليم انه من الكيفيات النفسية
الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار ولست ترى انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل
او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم
لا يعنون بالمعرفة التي لا يخفى في الايمان معرفة حقيقة ما جاء به النبي صلعم قال ابو المعين النسفي في مقدمة الادلة لا يلزم من انعدام العلم
انعدام التصديق فانا نصدق الملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والعابدون يعرفون ولا يصدقون كما قال تعالى الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فدل على انفكاك التصديق من العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه بعض اصحابنا والحاصل ان
ما ذكره من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بالكسب واختيار ليس ايمانا فلا يصدق الملائكة
بالتي عليهم والانبياء بما اوحي اليهم والعدد من ما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى
بالكسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلعم فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا لما صرح هذا القائل بان العلم
بالنبوة الحاصل من المعجزات حدس وما يقع في القلب من غير اختيار ولا يعلم انه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع
تامل فاقول لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والصريح قوله تعالى من الكتاب والسنة وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشة
وقوله تعالى الا ايمانا وتسليما مما دل على ان المفهوم لا غير ما بالاقرار مع دوام الكفر واكثر الشراح على من قال بذلك من المعتزلة
ويسوق الى اختراع مذهب في الاسلام وذلك ركن في الايمان علمنا انه كما نزعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي يعتبر
العقلاء لم يكتف على من قبله من الاذكياء والعرف بانه اما اطلع عليه بعد ضرب من الامر وصدر من العدم مع ان السلف قد صرحوا
بان المراد به ما يعرف في العامة بكمر ودن وما ورد استن وفرقتن وراست كردى واشتى وانه لا يكفي مجرد العزوف لصولها البعض
الكفار عليها لموانع من الآفات فكاد يفضي ذكره الى سد نفسه من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى
الاصرار على انه لا بد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه اذا كان لفظ التصديق مجازا مع كونه مما من الايمان مشهورا وعلى وجه الايمان
مذكورا وهي الامر كلمة على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام على الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يتوقف لا حد
الاصل التصديق منهما دون التسليم من الايمان وربما ترى الواحد من علماء الفريقين وجهلة المسلمين يسمع من احد المتكلمين
ولا يكفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين وانه اعتبر في التسليم تحقيقات ومدققات لم يخطر بالبال الكثير على المسلمين
على الاصل الا الاذكياء من ائمة الدين فاكتفاء جهلة العوام فذهبوا الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتوني في شان بعض اوساط
الدين وعلماء المسلمين والهاج من المتعصبين ما فتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو في تحقيق الايمان مع انه اذا تحقيقت لبعض

منازعاتهما لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور تعدها صلاح الدين وجمع المجاهدين لكنها ادبلي ما ادت وافضت
الى ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق والاسبق الى الاوثق والاعلم فانه عدل المجتهد في اصابة مراسم الدين واعلاء لواء
المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل التقوى واعلى درجته يوم اللقاء في مجلسه قوله المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه
الاول انه امر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل اما النص والاجماع على ان لا معنى عدم مقاتة العذاب وسلب ما فان اليأس والاحباء
فان ذلك انما هو التصديق والاقرار ولا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل
النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الآيات الدالة على ان الايمان
والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا وهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
الآية كما اخرجكم ربكم من بيتكم بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو
كان اسما للطاعات فاما الجميع فيلزم انتفاء ما سنا، بعض الاعمال ظلم كمن صدق واقر مؤمنا فعلى الايمان بالعبادات والاجماع
على خلافه وعلى ان من صدق واقر قادر كره الموت مات مؤمنا مع انه الصحيح واجمع المسلمون على تحقق مسمى الايمان واثبات حكمه بمجرد
الاعتقاد واما الكل على على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمستقل من طاعة الى طاعة مستقلا من دين الى دين الثامن ان جبريل
عليه السلام لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع
بمعناه اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المؤمن
في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست هو صاحب مجرد المعنى اللغوي وردنا لا ندعي كون
اسما لكل تصديق على التصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد النقل عن المعنى اللغوي بمجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على
منعون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر
هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان فالايمان واجب ولا شك ان ذلك مزيد مذكره وصلة لشان
الى جملة ما سبق ما قيل ليس اولى واقرب من جعله لشان الى الاخلاص والدين والانتهاء ولا سبق من الاوامر بل وما يكون
هذا اولى لشاء اللفظ على معناه اللغوي لا قرب بما من الاثر ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين
القيم معناه ان الدين يكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والا سنة ولذلك هو الدين المستقيم على ان هنا لشان آخر وهو ان
الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معنا ملة والطريقة بل الطاعات
كما في قوله تعالى مخلصين له الدين مع استظهار الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الآية السابعة ان الدين المعتبر هو دين الاسلام فنقطع بان
الدين هو الملة والطريقة التي تعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لا كون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا ما سبق من
الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام كقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون
حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما
كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او كونها جائزة عند التوجه الى بيت
المقدس وهو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان ومراده ومشروطه ودالة عليه على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم
بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة التابع من كل قاطع الطريق يجري يوم القيمة لا يدخل النار ودليل قوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب

النار وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى حكاية والعرض اوسا انك من يدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمن بخزى يوم القيمة
لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه واجيب منع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا مع الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم العمل
لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس لكافر فان قيل سلمت ان ليس في الذين آمنوا مع قاطع طرق
لكن لا شك ان فيهم العاصي والفاسق وبهذا تم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت الدليل انه لا تقبل عنه ولا شفاعة عليه على دخول النار التي
وان الايات الملتف بجزاء على العموم الخامس قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا
امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في حاد كل الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين
والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان وجود
كل مصدق شيء مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالعموم معه للخصوصية لزم ان لا يكون بعض النبي صلى الله عليه وسلم والنار المصحف في
النار دورات وسجود الصنم وكل ذلك كفرا ما دام يصدق التكذيب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ما قبلها واللازم مستبعد قطعا
واجيب بان من العاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق منصوصا عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل كالاف
مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك وفي الايمان وفي الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق
ثانية وجه وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو يجامع النفاق الثامن ان اسم المؤمن يستحق به استحقاق عاية المدح و
التعظيم وكما قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء الا كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة اما مستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق
اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من جهة الاخلال بالاعمال
ساماة وما تقع في معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف رحمهم الله **قوله** لا اصلية الله في حكم صاحب
الكبيرة فكذلك في اسم بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا هو مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين و
عند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق وقد فرعنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المتعلقة على كون الاعمال من الايمان فالان
نشير الى دفع ما في كتبهم وشبه الخوارج ومن تسمية المنافق من شبه المعتزلة ما اجيب به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو
انه اجمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان
هذا ترك المتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واحد عالم بعلمه احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان الفاسق يعطى احكام
المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام
الكافر كالذم واللعن وعدم اعطاء الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب
ان هذا انما يتم لو كان ما تعلق به احكام الكافر خواصه التي لا يجوز ان يكون من اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانا عندنا
نعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق
او بمعنى اجزاء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي يسميه الايمان الكامل والمتوفر الاعمال ومنه عن النفاق
فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالنفاق وكانه رجوع عن المذهب واعتراف كما قال في نفي الصفات
بوجود ما هو من قبيل الاعراض والاقتدار وهم جرون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان التوبة تعدد
القدم كثير من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فيسمون الكل مصيبة كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة ويستدلون
بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر الحاكم كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في حاد كل الحج ومن كفر فان الله
غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقوله النبي عليه السلام

من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج وهو يطيق ان يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا فظاهر الامر وما انزل هو التوراة بقوله تعالى
انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله مختص من لم يحكم باليهود لانام معتد بالحكم بالتوراة على انه
لو كان للعموم فسلب العموم احتمال لما مر التعبير عن ترك الحج بالكفر لاستعظام امره وتعليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا
المعنى في ترك الصلاة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق او المتمردون
المهمكون في الكفر لقطع ان الفسق لا يحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان
العاصين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فاتقوا النار التي اعدت للكافرين
الذي كذب وتولى على المراد الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بعذاب غير الكافرين او الحصر غير حقيقي على الاضافة الى المتقين
فلا منع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب لقوله تعالى وما مات الله ولا شك ان المكذب بها كافر
كقوله تعالى ولما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون وقوله تعالى
عما نهوا عنه الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا هم اصحاب المشأمة فانه يفيد قصر المسند على المسند
اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم فيها خالدون فيكون كل من هو اصحاب المشأمة مكذبا بالآيات كما
كرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشأمة ويحمل السعي صغرى لقولنا كل مكذب بآيات الله كافر فلنا الاضافة فان كل فاسق ليس بمكذب
فيحمل الاولان على الكفار والمكذبين والثالثة على التأكيد دون القصر والمسلم محمل عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون القصر
المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والمحب هو الآل والعالم هو المتقي وكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشأمة
وهو لا ينعكس كليا الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابل المنتهي من غير الشك ولا شك ان الفاسق ليس بمنتهي فيكون كافرا وذلك قوله تعالى
وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا فلما لا دلالة على نفي قسم الثالث الفاسق الذي مات
اصر وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا يايأس من روح الله الا القوم الكافرون فلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله او التوبة
من نفسه وبهذا يندفع ما قال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان استبعد العفو ليس آيسا من توفيق التوبة
وان قيل هو مستبعد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى ولما السابعة يكون الفاسق منافقا فيكون
موجبا للقتل وهو ان القوم على المعصية المصيبة الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كما روي
انه يستدل في هذا الحجر جهنم يدخل يده فيها ويقول وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن
خان والجواب عن الاول انه وان كان مخالفا للعذاب لكن يرجى الرحمة وما يدل يوفق التوبة او لعله عن اهل العفو عاجل الاذى كالاف
حديث الحجر والجنة وعن الثاني انه مع كونه من الآحاد ليس على الظاهر وفاقا للقطع بان من وعد غيره وعن اهله لكن مسافقا في الدنيا
واذا ما ملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر خيانة ويظهر سيانة **قوله** المعنى الثاني في الاسلام الجمهور على ان الاسلام
والايمان واحد اذ معنى امنت ما جاء به النبي صدقته واسلمت له سلمته والا نظر منهما اكثر فرق يرجع الى المعنى الاعتراف والانقياد و
الاذعان والقبول وبالجملة الاعتقاد بحسب الشرع هو من ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المتوسط والاسم والحال والمعنى
وعدم التنافي على ما قال في السعة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شيء فان
المقول والآية على وحدانية الله تعالى وان الخلق والامر لله شرعا في ذلك والاسلام استسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية
من غير شرك فهما من طريق المراد منهما على واحد ولو كان الايمان متغايرين لتصور وجود احدهما دون الآخر والمصدق مؤمن ليس بمسلم و
مسلم ليس بمؤمن فيكون لا احدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال في الكشاف الايمان هو تصديق الله فيما اخبر
من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لاوامره وذا لا يحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام

حكما لا متفاوتان واذا كان المراد بالايمان هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان يكون احد مجموع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او يجمع
ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى انه
الناس كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما
ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق والمعترض انه يجوز
ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه على ان المراد بالدين الملة والطريقة السابقة
من النبي صلى الله عليه وسلم والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام
في طريق النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ الايمان كما فعل لمؤمن من حيث الاضافة اليه ولم
يصر علما للاسم للدين ولهذا كثيرا ما يشترك في الايمان الى ذكر التعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك كما في الاسلام وثانيهما انه لو كان
غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
اي فلم يكن ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل
المستثنى بحيث المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف
على المساواة ايضا لم يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اتركن الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احد الاسيرين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون
عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان الذين يؤمنون بآياتنا فانهم مسلمون يا
ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الينا وما انزل الى
غير ذلك من الآيات وقد يجاب بالمنع وبعض المعتزلة الى تغاير نظرا الى ان لفظ الايمان مبني من التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان
رسله ولفظ الاسلام من التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي
وبمكالمات احدهما ومن الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في
قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فان زادهم الايمان تسليما والتسليم هو الايمان وبان جبريل عليه السلام
لما جاء للتعليم الدين سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن كل منهما على حدة واجاب النبي صلى الله عليه وسلم لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن
الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
الى الآخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول بالمنع
اتحاد المفهوم كما مر على ان التحقيق ان مرجع الامر بين الايمان والتقبل كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات
كذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني ان المراد بالاستسلام والانقياد الظاهر خوفا
من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع القابل للكفر المسمى عند قوله آمنا وقالوا آمنا وعن الثالث ان تغاير المفهوم في
الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة الرابع ان المراد السؤال
عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لقوم
وفد وعلمه اتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله
الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق قوله المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والحكي عن
الشافعي رضي الله عنه وكثير من العلماء ان الايمان مزيد ومنقص وعن ابي حنيفة رضي الله عنه واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام

الحرمين ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لان اسم التصديق السابق حد الجزم والاذعان ولا تصور في الزيادة والنقصان والصدق اذا ضم الطاعات
اليه اوارتكب المعاصي يتصدق بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة ملة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره
ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان فسرنا بالتصديق فلا تفاوت وان فسرناه بالاعمال فمتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان
على التصديق فلا يتفصل بتصديق تصديقا كما لا يتفصل علم عالم عن علم عالم من جهة علم الطاعة سرا وعلنا وقد مال الى الاشعري فلا يبعد اطلاق
القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ولكن لا يؤثر هذا الاتصال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان
اما الاول فلانه لا مرسوم فوق الكل لكون زيادة ولا ايمان دونه لكونه ناقصا واما ساطلان احد الاستكمال الايمان والزيادة على ما لم يكمل
مع حال الايمان فتقول هذا انما يرد على من يقول بان الايمان سعا الاعمال والمرد كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول بانه ما يتم التصديق كما
هو مذهب السلف لان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما دل على
ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما دل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولعل من يقول الايمان ان التصديق لا يتفاوت
بل يتفاوت قوة ضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه انما نفس الاعتقاد والعامل للتفاوت اوصيه
عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل اكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكون تصديقا بما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا بالاعمال الواجب تصديق سلع عدالتين وهو لا يتفاوت لان التفاوت
لا يصور الا باحتمال النقيض لا ما يتعلق من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم ان التصديق اولى ان المراد به ما سلع عدالاذعان
والقبول والصدق عليه المعنى المسمى كفر ودون لكون تصديقا ظنيا فلا يلزم انه لا يقبل التفاوت على التقدير مراتب من اجل البديهيات الى
حتى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم على هذا الحصول وزوال التردد والتفاوت كما هو كما قول الطيبي
صلى مع ما كان امن التصديق ولكن للمطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول ان المعتبر في حق
الكل هو الاستقرار وان لسن للظن الغالب الذي لا يخطر مع السعي بالبال حكم الشيء محل نظر اصح القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل
والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل الملهمين في الفسق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما
النقل فكثير والنصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقوله والذين آمنوا
ايمانا وما زادتهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص
قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه
الامة لرجح به واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة كسلة الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين
النبي صلى الله عليه وسلم الفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمه الله تعالى من عامي السكوك والتصديق عرض لا يبقى فيتصور الثبات
والغيرة على الفترات فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره والا بعضها مكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع
فيه وما قال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم التنافي فيكون معنى ان المراد
الزيادة كسب زيادة المؤمنين والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكان ايمانهم فرض بعد فرض فكانوا موسومين فرض خاص وحاصله ان الا
يمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم
زيادة ونقصانا والاختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرة وانشراح نور في القلب ما يزيد
بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه وهذا الوجه حسن في الباب بل لو سلم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت
والكلام فيه قوله المبحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو الحكي عن الشافعي رضي الله عنه والمروي عن ابن مسعود ان الايمان مدخله الا
يستثنى فيقال انا مؤمن انشاء الله وهو الاكثرون وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند المتكلم

ومن تردد في حقه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان تركه على قال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللغافلين
بصحة وجه الاول انه للتبرك في ذكر الله والمبادرة حالا الاسعد الى مشيئة الله والبراءة من تزكية النفس الاعجاب بحالها والزهد
في العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لا انكار قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الاثم ولا يعين
وجه اختصاص التأدب التبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات والثاني ان التصديق الاتي المنجاة امر جلي خفي
معارضات خفية كثيرة من الهوى والسلطان والكسل لان كان جائزا لحصول الكل لا ما من ان شوبه شيء من خفيات الحياة
سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصفة الحالية للهوى والمسلمات من غير علم لما ذكر كل بعض حصوا الى مشيئة الله
وهذا قريب لولا الحالية لما ندعيه القوم من الاجماع وما ذكر في المساوي من الرسالات الثالث وعليه التعويل ما قال الامام الرازي ان الايمان ثابت
في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو سلم الفوز وانه الى الجنة ايمان الموحدات ما على السلف هو وفريق بالمشيئة ولم يقصدوا
الشك في الايمان الساحر ومعنى الموافاة والاتيان والوصول الى الحق واول منازل الاخرة والاحياء في ان الايمان المبهم والكفر المهلك
ما يكون في حكم الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا وبغير الى الضد هذا ترى والكثير من الاشاعرة منهم القول بان العبرة بايمان
الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المبهم لا بمعنى ان الايمان الحال ليس بايمان وكفر ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة
وعلى هذا سقط منهم ما قال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا والاصح ان القول انا مؤمن ان شاء الله كالاصح ان
القول انا حي ان شاء الله ولذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه سيغير عن ذلك واذا كان مؤمنا
في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا والشقي كافرا بصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يكون
منهم من السعيد الشقي والشقي السعيد ولمن السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه لمعنى ما ان من علم الله من السعادة
المعتبرة التي هي سعادة الموافاة هو لا يغير الى سعادة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعلم بسعادته من
علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة فالمؤمن في ثبوت الايمان وحقيقة في الحال ولا في الحرم بالسيئات والتقاعد
في الحال لكن يخاف سوء الخاتمة وبرجو حسن العاقبة فهو بشرط ايمان الموافاة الذي هو انه الصور والمعاد وسلم بيل الدرجات عسى الله تعالى
حريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وهما سامله وصم لنا الحسنى ولسرنا
الفوز بالوصول حرا الاسنى البشرى وما قوله المبحث الخامس مذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وسبب الاحكام عليه في
الدنيا والاخرة ومنع الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين فجعلوا العاملين الصوان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت
من غير اقرار موجب من موجبات الكفر فان قيل لا تصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على السبق لا
علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق لسند المسبب من ضرورة او استدلال فلنا المعتبر في التصديق هو التعين اعني الاعتقاد الجازم
المطابق على ما يكفي المطابقة وبجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه الصفة بالبال في حكم الغير وقد قال ان التصديق قد يكون بدون
العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيمة من الحسابات والميزان والصراط
غير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه
نظر لان الكلام اولا العلم ما حصل التصديق وكيف يعلم من الانبياء والملائكة ما يصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد وعلى
واما الكلام في العكس فان سلم لا نسلم كونه ايمانا وتصديقا كما ندعي انه لا يمنع عموم ايمان الناس فان عدم نفعه على ما ذكره
الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العقد لا يقدر ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون متابعا عن معرفة وعلم استدلالي فان
الثواب على الايمان انما هو متابعة بما يحمل من المشيئة وهي في اداب الفكر وارباب النظر في مجاري الامتحان اولى وبالعلم والبصر عن الجهل
والشبهة لانه يحصل اصل الايمان فلنا النفي انما قام على عدم نفع ايمان الناس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع وايضا

اما العقد عليه والعكس بالعكس لو سلم صحته في الاصول فلم ان العلم ما ذكرتم على مذهب الماتريدي وكثير من المحققين الى ان الايمان العكس
ايمانا منع لانه ايمان دفع عذاب الايمان حقيقة ولانه لا يغني في العقد قدرة على التصرف في نفسه والاستماع بها لان عذاب النار مقدم لعذاب
الاخرة اورد بما هو الصدق فيه فيصل الى عذاب الاخرة اذ ربما هو العقد كالايمان المقلد فانه قربت الى الله واسنا الرجاء من غير الحال، ولا
تهدد دفع العذاب ولا اسنا، قدرة على التصرف في النفس قوله وطائفة من العاملين منهم الايمان المقلد ليس بصحيح اولى ليس بنافع فهم
من قال لا شرط انما الاعتقاد على استدلال على كل مسلم لكن اعتماده على قول من عرف رسالته بالمعجزة سماعا او تواترا وعلى
الاجماع فيصل حول النبي كحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من اسناد الاعتقاد في كل مسلم من الاصول الى دليل على
لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه
ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عبد الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس كافرا لو جود
التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيغفر الله عنه او يعذب قدر ذنبه وما قبله الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا
على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وقد مر هذا يظهر انه لا خلاف مع على المحققين منهم
من قال لا بد مع اسناد الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا
بايمان من عجز عن شيء من ذلك لم يحكم ابو هاشم بكفره فان قيل على ان ترك النظر كسبي يخرج من الايمان اذا طرأ ومنع من الدخول فيه
اذا قارب وهي مسلم صاحب الكبيرة وهو سنت وان اراد والان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان لا يمنع فيه اخرى وهذا يشعر
بمسكاتهم وهي وجهين الاول ان صحة الايمان ادخال النفس في الايمان من ان يكون مكتسبا وبجبرها ويكتسب عليه على انه افعال من الاثر
للقدرة او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك اما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالمميز مسلم ست به والا بالسامع فالكاسب عند ملاحظة
الاشتقاق من الامن ان يقال معناه امنه الحالة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك التصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من
ان يكون مكتسبا او مجبورا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان من تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال
والاضرورة فيه الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب موجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما
يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق والعبرة بالعلم الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي تقلده فيه ان كان
باطلا فتقليده ربما لا ينفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوسي مع الاذعان لاسلامهم وان كان حقا فحقيقة اما ان يعلم بالتقليد هو ورد
بالدليل فساد ورد ان الكلام فيما علم صحته بالدليل كالاحكام التي بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها مقلدا هل يكون
مؤمنا يجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ما قال ان القول بجواز التقليد ان لم
يكن من دليل فباطل وان كان فساد فيه مخالفة لما مر لا يقال المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج من جهة الواجب فيما وجب العلم به من
اصول الاسلام وبعض هذا الوجه يفسد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى هذا الوجه الضعيف لشبهة الفقه الاجماع على
وجوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابي ابي عباس جمع آخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر وهم
من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النساء لعجزهم عن النظر في الاولى وعسرها على السبب لكنهم كلفوا بكلفة الحق دون
المبطل والظن الصاحب دون الخطأ، وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اهل الدلائل التي شارع الى الاقدام فان
فهموا كفاهم وهم اصحاب الحمل والا يكلفون لحصول العباد وان لم يكفهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما جعلوا الاستماع المكلفين لهم
في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الحمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الحمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الا
خلافات بل يعتقد ان ما وقعت منها حمل الحمل فحق وما خالفها فباطل وكل الحمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له والاشتمال وانه لم يزل ولا
الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في حكمه صادق في اخباره لا يجب للعباد ولا يرضى لعباده

الكفر وعلى مكلفهم بالاطمئنان وانه حكيم يحسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لينذروا من في سابق
علمه انه سيدرك ويكشف ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن وما يدل وان الرضى بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن
يضل من يشاء ويهدي من يشاء الا ان الاضلال الذي لا يعلمه السالكين الى الله ذلك من العقائد الاسلامية فان اهل الكفر اهل الاسلام
اصدقوا بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم ينزل العلماء ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والملوك يكشفون منهم ذلك ويجرون عليهم
احكام المسلمين فاوجب هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا يصح الايمان المقلد ولنا ليس الخلاف في مولد الدين شاء او
في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحاري وسواء عدم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات والا في الذين ينكرون
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال على من شاء على شاء على شاء ولم ينكر
في ملكوت السموات والارض فاخذ انسان ما عرض عليه امتثال فصدق ما امره بمجرد اخذه من غير تفكر وتدبر واما ما حكي عن
المعتزلة من انه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال والا قدر على تقرير الحجج ودفع الشبه فظاهر انه لا يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام
والظاهر ان المراد ان ذلك واجب ان صح الايمان بدونه فان اراد والواجب على الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صنع ممن يقوم بامامة الحجج
وقراءة الشبه وحال الخصوم وان اراد والواجب على كل مكلف كيف لا يستقيم نقل الخلاف فيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض
من نظر في الكلام وسمع من الائمة انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه الا خلاف في تكفيره راجع الى انه هل عاقبه عقاب الكافر فقال
الكثير ونعم لانه جاهل به وكسوا ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله عليه وسلم
من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام فقال بعض اهل التحقيق منهم انه وان كان جاهلا
لكنه مصدق مجوز ان يستحق عقابه لذلك قوله البحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
في بعض ما علم مجيئه به ضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي سمى الكافر لخلو الذي عن التصديق
والتكذيب ولعله الامام الرازي ان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذكر مصنف
الجوهر النضيد ان قبيل من السنن الشرع والشارع او التي المصحف في التعاويذ لا يستلزم ما لا افتقار كافرا جاحدا وان كان مصدقا
النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به وهو مقابل لكلام الغزالي وان حصلت به كل المعجزة او ارتكاب الكبائر من علامة التكذيب وعدم التصديق
مقابل لما ذكر وما نقل عن الشافعي من اجماع المصدق المعتبر في الايمان مع تكلم الامور التي من كفر فيها فالمحتمل ان يحمل الشارع
بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وهو وجود التكذيب منه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وسب الزنا
وبعضها اذا كان زنا وسرق الخمر وشهادة ذلك الى متعلق علمه ومحلف فيه ومنصوص عليه ومستند الى الدليل وتفاصيله في كتب الفروع
هذا اندفع اشكال اخر وهو ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كالمجسمة والبدع
حول على المخلصين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكر من جنس الاجماع وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات
فان ما وقع لستة عدد من ملاحدة اهل الحق لتصريح الطائفة في خلاف مذهبهم وذكر الامام من الغموض ما علم قطعا من الدين
انه على ظاهره فتكذيب للنبي كخلاف البعض ام لا كفى ان المراد التكذيب وعدم التصديق من المكلف بجميع الدين العام الذي ام التصديق
او جميع ما كذب المعتقد التاملين صح ايمانه وانه كفر بصريح التكذيب ان لم يكن بمجرد التصديق ما المراد التكذيب فمن جميع منه الايمان
وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر عدم الجحد ما عدا وبالعكس الجحد ما يحمل المعترض بعدم الحكم به فان كثيرا من الملوك
وقيل ما لله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل لهم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله
واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول الا ان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد في شيء مما علم قطعا انه من
احكامه او الجهل فذلك اجماع وشبهة وهو مطرد وينعكس طريقا لمن الحسن من التعريف تكذيب النبي او عدم تصديقه لشمول الكفر بما

من غير توسط النبي صلى الله عليه وسلم كالكفر ابليس وقال المعتزلة هو فسق لا خلاف لا واجب يستحق به اعظم العقاب الاخبار في ان هذا من
احكام الكفر لا ثابتة ولا لوازمه البينة التي مقتضى الذمة منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الاطلاق مولشد
انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة
دون عقوبة الكفر خصوصا وما كروح من طاعة الله كمنع ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناول التعريف وان عدد الامة بغير الكفر عاد الدور وما
كمال الاخبار في اختلال هذا التعريف وخفاء وما قيل انها الكفر عند كل ما يخبر بها فسر واما الايمان لا يستقيم على التعريف بالمعتزلة من المعتزلة
اصلا وعلى قول السلف ظاهر قوله خاتمة قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان الهجر الايمان صفة لهم للمنافق وان ظهر اكثر عدد الاسلام
خصص اسم المرتد لمن جحد من الاسلام وان قال بالتهيين او اكثر خص باسم الزنديق لاثبات الشرك في الالوهية وان كان مصدقا بعض الايمان
والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر ولسنا بالحوادث الى خصص باسم الدهري وان كان لا يثبت
الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اقراره بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم والايمان بشرائع الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق
خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب له وهو كل ما يام قبل ان يزعم انه تاويل كتاب المجوس النبي جاء به زرادشت
الذي يزعمون انه نبي لهم قوله المعنى السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايمان وهذا ان الذين اختلفوا في ما يكون
به الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما شابه ذلك واختلفوا في اصول هو انما كمسائل الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة و
عدم الكلام وجواز الرؤية وكذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد على غير المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول بانه والا لا نزاع في كتب
اهل القبلة الواجب لهم على الطاعات بما مضى وقدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات وغير ذلك وكذا اعتقاد شيء من موجبات
الكفر عند لنا الذي ذكرنا فذهب شيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه قال الشافعي رضي الله عنه الا ان تنبهنا
كل اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي الشفا من ابي حنيفة لو انه كفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن نحى ما
من قال الكفر الى الذمي وقالت هذه المعتزلة بكفر الفاسق بالصفات القديمة وخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكى عن الكعبي ان اهل
الحركة كافر ومن شك في كفره وهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من منع التكفير في الكعبي والعلوي حتى زعم ان القول بان
الصفات وجواز الرؤية وما كروح من النار ويكون السرور والاصباح علم واراده ومشيئة وجواز الجهل والعجز على الله تعالى كلها كفر
وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني لا نكفر من كفرنا ومن لا ملا واحد والامام الرازي ان الاكفر احد من اهل القبلة وتمسكا بانه لو وقف
صحة الاسلام على اعتقاد الحق في كل الاصول لكان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده طالبون ما من امة ومشتون من تقاعدهم فيها
وبهم على ما هو الحق مرة واللازم مستحيل فظهر ان ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق ما ان بعضها ما اشتهر من
الدين ولست على الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها ما ظهرت ادلتها على ما يليق بالحال بحيث تتفاوت
اليها الافهام كحدوث العالم واما ما حال الكلام فيها لا زال يشكو تشتتها المتكلمون كخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفي يفتقر الى زيادة
نظر وتاويل والكتاب والسنة قد تشملان على ما يحتمل معارضا لحجج اهل الحق ولو كانت حالة الحق فيها اكثر الاصحاب الى السانه البينة
لم اعابت عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا ما هو مبني على ان حرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد دون اتفاق الشيعة والمجسمة
والمرجئة والشافعية ولنا لهم وبعضها على من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التاويل وان كان خاطئا بالبطلان ليس
بكافر وواقع بعض الصحابة من الكفر اخذا من شاء بكفير من شاء وشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبراء الامة
لكن لا يلزم بصريح تكفيرهم واهل الاسلام واعتقاد نفوذ وانتقام ولعل ان يجيب عن تمسك الامام منع الملازمة فان المصدق بجميع ما جاء
به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا كاف في صحة الايمان واما كتابه الى ما سان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت محالا الاختلاف في تكفير
المخالف فيها كحدوث العالم لكن من لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حدوث حشر الاجساد قطعا لان اذا الاختلاف ذلك

فلو لم يصدق كان كافرا **قوله** المبحث الثاني حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار وتخصص المنافق بالدرك الأسفل وحكم
الفاسق من المؤمن الخلود في الجنة اما ابتداء بحسب العفو والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار مقدار الذنب في خلاف المعتزلة والخوارج
كالسبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفناها ومعنى ان تعتبر بعدم التأويل للاتفاق على ان الباغي ليس
بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر على ما ذكرناه سواء كان من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية
بمعنى اعتقاد حلها مكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها غنيمة بركب من غير مبالاة ويجري مجرى المباحات الاخفاء
فان الرد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع ومن خالف في العقائد طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد
ليس بأدون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر النساء فحكم المؤمن كامر وحكم الكافر ما قسام من الحربي والذمي والكتابي و
المرتد مذكور في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يحد فيه الحد والتعزير في غيره والامر
بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن
والتعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة لستة بعينه ولا غيره ولا
لا شيء له ولا ضد ولا ند ولا يحله ولا صورة ولا صفة ولا يقوم بحادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
والنقص وانه يرى في الآخرة وليس في جهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن الا بمشيئته الكائن ولا يخلق شيئا كالمخلوقات متعلقة
وقدرة وارادة ومشيئة لكن التمانع منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر و
الحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط
الساعة من خروج الدجال وياجوج ومأجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء ابراهيم واخرهم محمد صلى
الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضل بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما و
المشهور من اهل السنة في دار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحاق بن
اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن
مذهبه الى السنة الى طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة الى طريقة الصحابة وفي دبارنا وراء النهر الامام الاجل ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي
نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله وما تريد من قرى سمرقند وقد
دخلت الآن فيها ومن الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك و
المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع اختلافا في الدين حتى تركوا السمية عمدا وعدم بعض الوضوء بالخارج من
غير السبيلين وجواز النكاح بدون الولي والتعلق بدون الخاتم ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون
في عهد الصحابة والتابعين والادلة على الدليل الشرعي ومن الجملة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يدل
على مجرى مسلكهم صلى الله عليه وسلم الحكم ومجاري الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه بعضا الله من
اتباع الهوى وتنبيها على اقتفاء الهدى بالنبي وآله **قوله** الفصل الرابع في الامامة لا نزاع في ان مباحث الامامة لعلم الفروع
التي ترجع الى ان القيام بالامامة وصف الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تعلق بها
مصالح دينية او دنيوية لا يتم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الكل من غير ان يتعين حصولها من احد والاختلاف في
ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويعلم السنة ويقيم الحدود
ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا
مرشيا فان لم يوجد من قريش من يجمع الصفات المعتبرة ولكنا في فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل وان لم يوجد فرجل

من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم ويعقد الامام بطريق احدها بيعة اهل الحل والعقد من
العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من جماعة البلاد بل يعتبر في الحل والعقد بواحد
مطاع كنت بيعته والتأسي باستخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بين الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون
على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فيستقل الامر الى ولي العهد والثالث التغلب والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة
من يستجمع شرائطها من غير عهد ولا استخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا ان كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا ان يفضي
بافعاله والا يصير الشخص اماما بما سنذكره شروط الامام ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب
امامين في وقت واحد على الاظهر واذا مات الامام بالقهر والعلة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب
ولو خلعوه لم ينعقد وان عزل نفسه فان كان لعجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا وانعزال الامام بالفسق والاغماء وسقوط الجنون والعمى
والصمم والخرس والمرض الذي يضيع العلوم فالامام الحق يتبين واذا جاز الى الوقت ولم يطمع وعشه ولم يعد لزاجر عن معصية
بالقول فلا يعزل والحل والعقد المتواطئ على وجوده ولو شهد السلاح ونصب لحروب هذا ولكن لما شاعت عن الناس في باب الامامة اختلافات
كثيرة واختلافات على اختلافات ما دون كسماء من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات فلا وصل الى بعض كثير من
قواعد الاسلام وبعض عقائد المسلمين والتوقع في طلب الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم
كثير تعلق باعمال المكلفين الحق المكلفون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في موضوعه حيث قالوا موضوعه الباحث عن اصول الصانع
والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وهذا التقييد يخرج النبوة وتقييد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا الرياسة من جهة الامام نيابة عنه على الاطلاق بانها
لا تسمى الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكان اراد
بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من احاد الامة ومع هذا فيه ان الوصف من شرائط الامامة
لا مفهوما بانها في الشروط كثيرة وعلى اشتراط الحل او لا يمكن ان يقال انها المقومات لنسبة من جهة ان الامامة لجميع الامة وانه كلاف الا
مام الجاهل والفاسق او نحو ذلك وعلى هذا معنى ان الاقوال المشهورة بايجاب الامة اماما فالمسئلة الخلافية عن النبي صلى الله
عليه وسلم اما كون فعل الخليفة النبي صلى الله عليه وسلم والاصدق التعريف على امامة السمع ونحوها فصلا عن رياسة الناس العام
للامام بلفظ الرسول فالاستخلاف اعم من ان يكون موسطا او مردودا **قوله** وفيه مباحث الامامة ووجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها
وتعيين احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم وامامة الائمة الاثني عشر وتعيينهم في الافضلية **قوله** المبحث الاول
نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والجبائي وابي
الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان مقدمهم قالوا الامامة تكون بسبع وعدد السابع وهو
محمد بن اسمعيل بن جعفر بعضهم عليه وجاوزوا بعضهم وقالوا الامامة تكون بسبع يدورون على سبع بسبع كايام الاسبوع وهو واجب على الله
تعالى لكونه معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض السبع وهم الامام ليكون الطائفة اداء الواجبات العقلية واكتساب المعجزات
العقلية وعند بعضهم وهم الخلفاء لتعليم اللغات واحوال الاعداد والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحاط عن الآفات
والخرافات وقالت السنجرات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب عقلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند
ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال القائم الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرائع
الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما يطيعونه ويصير سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو الحجة اجماع الصحابة حتى
جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم

خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد ربه فان ربه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وعاونوا آراءكم رحمكم الله فتشاوروا من كل جانب قالوا صدقت لكن انظر في هذا الامر فلعل اجماعنا لا يجوز الا بامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش اليها وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب اجيب لم يكن مشروطا فيظاهر لانا نقول فرق بين تعيد الوجوب بتعيد الواجب وهنا الوجوب مطلق انما لم يتقدم شرطا وجود الامام والواجب اعني القيام بالحدود مشروط به وموقوف عليه كوجوب العلق المشروط بالطهارة واما الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى حصل وجوب الثالث في نصب الامام لسؤال مانع لا يجتمع ولستدفاع مضار لا تحصى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فكما ولحق بالضروريات بل المشاهدات وبعد من العيان الى الزوال لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما نزع السلطان اكثر مما نزع القرآن وما ملئ بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يشارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكما كان مشاهدا ما يشاهد من تحقق الفتن والاقتتال بالجنس بمجرد هلاك من يتقدم كحامي الحرمين وبعاته البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والاصلاح وهو نحن عن شابه بشره فساد ولهذا لا ينتظم امر اي اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى مع وبهم على ربما يجري مثل هذا فيما بين الحكومات العجم كالتحكم بها عظيم يقوم مقام الرئيس جميع امورها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد بها اشار الجراد وشاع فيما منها الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع ينوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياستها جميع الناس شمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول لهم انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا لتوقف رياسته عامة فيها اذ لو تعدد الرؤساء لادى الى التنازعات والمخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والغرض العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند العالمين بالوجوب العقلي واعتراض صاحب المحصل بان الصغرى منقولة من باب الحسن والقبح وليس من مذهبه والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا والبين في كثير من منازع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا مبني لاستحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح والا منتفى ان يكون مثل هذا مما يعلم والا لزم كون الرجل العقلي في هذه الغاية من السعة والاعراض لا يحال الاجماع على الوجوب لانا هو اذا لم يتضمن مضي مثل المضي المتقدم او فوقها ومنها نصب الامام يتضمن مطلبا لا يصلها العدو والاحصاء الا في الاراء من اختلاف الاهواء وفي ارتفاع من الاستنكاف عن سلك الاكفاء والانتساب تفضيل البيتاء على عليه من الاعتداء وصلوح الاقتداء يحمل المتوسل الى الآباء والاستعصاء وظهر الفساد وتكثر الفتن والفساد وهلك الحرث والنسل ومذهب الحزم والاصل وكما كان شاهدا بما شيع من قصص اصحاب خلافة عثمان رضي الله عنه الى اعتداء دواعي العباس لما نقول مضافا الى السنة الى منافع ومفاسد بالاضافة الى مصالحها بالاعصار مكثرة والحق بالعدم في ثلث الاسلام وجب نصب الامام لزم الجبان الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لا ينافي الامام المعصوم بالحث عن الصفات بكيفيات الدواعي العباسية والقواصي الله عليه فسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة يصير ملكا عضوضا وتقدم ذكر الخلافة علي رضي الله عنه لمعاوية ومن بعده ملوك وامراء الامة وخلفاء والالزام مستند لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة اما لزم الصلاة اولى لنا اما لزم الصلاة لو تركوا من قرب واختيار لا بجبر واضطرار والحديث مع انه من باب الاحاد يحمل الصرف الى الخلاف على وجه الكمال ومهنا بحث اخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وما يحتاج من اهل الحل والعقد فرضا فهو بعض الشرائط من غير نفاذ الاحكام وطاعة من العامة الاولين وسوكرها تصرف في مصالح العباد ويتعذر على الصعب الزوال من اراد على كون وكل اتيانا بالواجب وعلى يجب على ذوي الشوكة العظيم من ملوك الاطراف المصنفين بحسن السياسة والعدل الانصاف

ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا الدرة كسائر الرعية وقد يتمسك لمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا فلعلى الله اصلا فلا مرد من بطلان الاصلين قوله قالوا اجمع العالمون وهو على ما عقلا فان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم واحراز الشرف على السقوط والوطء ملتفا نعم يعني كونه من مقتضيات العقول والعادات وملاما والكلام في الوجوب يعني استحقاق تارك الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع مهنا واجمعوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الحكم مذهبهم فانه لو وجب على الله تعالى لكان فان من الاذن من امام قاهر قادر جامع لشروط الامامة تابع لرسوم الصلاة امام كما بيضة الاسلام وقانون الحدود وتعديل الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء قوله اجمع العالمون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد واما عند الملاحدة فيمكنوا من تحصيل الفوز والواجبة اذ نظر العقل عن كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصي منهم بدون اللطف واجب على الله تعالى كما سبق والجواب اجمالا منع التقدم بين والتبع فيما يورد اثباتها على السبق حال الكبرى وتفصيلا انه اما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات التبع وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوب اخر مثل ان اداء الواجب مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونها اسبق واقرب الى الاخلاص لاحتمال انتفاء كونها من خوف الامام وايضا فانا نجيب لو لم يتم لطفا اخر مقامه كالعصمة فلا يلزم ان يكون زمان كون الناس معصومين مستغنين عن الامام والتوالي بانا لا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره بمجرد دعوى ربما تعارض بانا نعلم قطعا خلافه بغيره وهذا الدعوى النقض بانتفاء الناس في عصر الامام وكونه مصلحا حاله وايضا اما يكون حتما وتبعا واجبا او لا يكون فالاول ممنوع لانتفاء التبع قادرا على تعديل الاحكام واعلاء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوده ليس اللطف الذي هو لطف ليس بواجب والجواب للسعد بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرف الظاهر لطف اخر واما تقدم من جهة العباد وسواء اصارهم حيث خافوه وتركوا نصرته فتفوتوا اللطف على انفسهم ورد اولا بانا لا نسلم ان وجوده دون التصرف لطف بل نقول لان المكلف اذا استعد وجوده كان داعيا لكف الجهود وهو في يمتنع من الصالح فلنا بمجرد الحكم لحكمة والحال في وقت الكاف في هذا المعنى فان اذا لم يتوجه ساكت الرعية اذا ابوا من التبع خوفا من حاكم من قبل السلطان محتمي في التوبة لا اثر له كذلك يتوجه خوفا من حاكم علم لنا السلطان بتسلط الهيبة التي هي شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود قائم وقريب الى ان خوف الاول من ظهور مرتب ثانيا بانه معنى ان نظهر لاولياء الدين يتذكرون الارواح والاحوال على بحتة وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فلا يصل العلم لهم وانتم عاملون ملتاعهم ظهور لهم من العادات التي الارشاد مع العاقل كعدم من الحكمة وحصل من الثابوت ولكم فالاولى اذا اوامر فرامن انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم قوله اصحاب الجوابع العالمون بعدم وجوب نصب الامام اجيبوا بان في نصبه آثار الفتنة لان الاجتماع مما التوسط مستلزم لحصول كل حرب الى احد وهيج الفتن وعدم الحروب ما هذا شانه لا يجب بل كان منفي ان لا يجوز الا ان اجمال الاتفاق على الواحد وتعينه وتفرده باجتماع الشرائط او ترجيح من بعض الجهات منع الامتناع او وجب الجواز والجواب ان امتناع الترجيح كما سلم بعدم الاعلم الاورع الاكمل اذا انتفاء الامر واستبداد طريق الحل لم يجز وبيع البعض والواحد اذا دفع النفس مع ان فتنة الرفع في بعض الامام بالنسبة الى منافعه الامام يلحق بالعدم لاحتمال الاصحاب المذكور على تقدير ما سلم لا ينفي الوجوب على الله تعالى ولا على الناس على الله عليه وسلم بالنص والاجماع الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما ادعاه الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم يتصف الناس على الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق قوله الحجة الثالثة في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على معنى والعبد مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامر مستحق في اعين الناس لا يهابه لا تقتل النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج

الى منشاه الحكم ومبادي الحرب العاشق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بنا والهي ونواهيه والظالم يختل بامر الدين والدنيا وكيف يصلح
للولاية وما الولاية الا لدفع شره وليس تجب لتشترط الزيب اما الكافر فامي ظاهر وذا والجهد لشرط الا ان يكون شجاعا لئلا يجبن من اقامة
الحدود ومقاومة الخصوم بجهد في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين فاراى في تدبير الامور الا يخطئ في سياسة الجمهور وان اشترطها
بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب جيش المطوق الى السجان ويستفتي
المجتهدين في امور الدين ويستشار اصحاب الاراء الصائبة في امور الملك والتعيين للامة على اشتراط الكونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا
للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش ولسر المراد امامة الخلق انما قامت الامامة
الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش اطيعوا له واسمعوا الامي وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها واما
الاجماع فهو انه لما قال الانصار منا امير ومنكم امير منهم ابو بكر رضي الله عنه بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان
اجماعا اجمع الخالف المنقول والمعقول اما المنقول فقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولاة امركم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام
من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو ان الاسرة بالنسبة الى القيام بمصالح الملك والدين على العلم والهدى والبصيرة في مثل هذا الخير والمصالح
والشفقة على العموم وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل ان صرف الانسان ومطلع قدرته في التوسل بثراء الاموال في اجتماع الاموال وما لنا الا مولد
وذلك الطاعة والانقياد والهارب ثار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان تكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى ترى
الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والانفاقات العجيبة والا لتق ملك من قريش الذين هم اشرف الناس نسبا وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة و
اشرت منهم الشريعة الباقية الى القيامة ولما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك ولم يقدر على نصبه الاستيلاء اهل الباطل وسوء
الظلمة وارباب الضلالة فالكلام في جواز تقليد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجمع ما يتعلق بالامام من كل ما يشوكه كما اذا كان
الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا ضلالا ان يكون مجتهدا وبالجملة ينبغي ذكر باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز و
الاضطرار وتسلط الظلمة او الكفار والفجار وسلط الجائرين الاشرار فقد صارت الرياسة الدينية تقليدية وحسب جلب الاحكام
الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات
وهو المرجى لكشف المهمات **قوله** واشترطت السبع امور احدها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف لا عبد المطلب ليسلم
عن الشبهة فضلا عن حجة واما تقدم بني امامة الى بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وفيهم من لم يشترط كونه علويا فضلا عن بني العباس وكفى
باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم وثانيها ان يكون عالما لئلا الامور وان يكون مطلعا على الغيبات وهذا جهالة تفترى بها
بعضهم وثالثها ان يكون افضل اهل زمانه لانه مع تقدم المفضول على الافضل في امامة قوانين الشريعة وحفظ صون الاسلام معلوم عقلا
ولا يرجح في تقدم المساوي وتقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا تنعقد امامة المفضول مع وجود الاصل لان الافضل اقرب الى انقياد
الناس واجتماع الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم يجب ان تطلب لها من ارتبه اعلى قياسا على النبي
واجب لان القبح عقلي لاستحقاق تارك الذم والعقاب عند الله تعالى ممنوع ومعنى عدم ملاءمته لمجاري العقول والعادات غير مقبول مع انه
انما في غير المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك وبصيرا وفيق لا ينظم حال الرعية واتفق في اجماع الصحابة وهذا
كلام النبي صلى الله عليه وسلم فاشهدت من العليم الحكيم الذي كنا من شاء من عباده بنبوته وهو على مصالح الملك والملة وراء العلا
لسلطنة ما اوحى الله ومشيته فدل ذلك قطعا على افضليته واليه الانسان تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان
يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يجاب بجواز تقديم المفضول مع وجود الاصل اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين
مع ان فيهم من هو افضل مع ان الامر رضي الله عنه حصل الامامة بشورى الستة من غير نكير طبع مع ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا
فلو وجب تعيين الافضل لعينهما في الثالث ان الافضلية امر خفي لا يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويفوت الامر واذا

الاستدعاء

مستقيم

الامة

الاسمان

بين

اختلف صعب بين الافضل يتعسر في اهل فوقه من فوق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على
تقدير تمامها انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الله لا من قبل الخلق **قوله** وان يكون معصوما
من معظم الخلافات مع السبعة اشترطها ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها في القدرة على العصمة على ما يستلزمها واحتج
اصحابنا بعدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم يكن معصومين وان كانوا معصومين لمنع
مع الملكة انهم هذا منوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي ثم ما وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والاظهر الاجماع على عدم
وجوب عصمة الشخص كثير منهم وقد يجاب بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليها كما يجب عصمة الانبياء معصوم سوى الى مكلف ما ليس في
الوسع وفي انها ضل الوجهين على الشيوع نظر والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط واما الاحتجاج الى في الاشتراط وقد احتجوا بوجهين الاول
التناسل على النوع لحاجة لعامة الشريعة وسعد الاحكام وحماية صون الاسلام ودرء ما الشيء مبعوث من الله تعالى مروون دعواه بالمحرمات
الشاقة الدالة على عصمة من الكذب سائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ومصلحة الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الدين لا
سبيل لهم الى معرفة عصمته ولمستقامته مرتبة طلوجه الاشتراط واضعا الثاني بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهة ظهور لكن معصوما
عن الكذب في تبليغها والنفس في تعاليمها وقد ثبت امتثال اوامر ونهي واعتقاد واجب ما جرى عليه وصي الكاشف المجتبى الى اقامها الله تعالى
لصون الرسالة والهدى وانتظام الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والتردي واضلال حال العاجلة والعقبى لكان الامام واجب الطاعة بالنص
والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لكان يكذب في تبليغ الاوامر
والنواهي ونهى عن الطاعات وامر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب الطاعة
انما هو حال المخالف الشرع شرعا قوانا تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله وكفى في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام
وهذا لمقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد **قوله** واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فكفى العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة
الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم واستدل ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة دور الباطل
الى المعلوم والمقتضي بالنسبة
الامر المقصود ظاهر لان العصمة ظلم على النفس وعلى الغير والاثنين من الظلم لعمل الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ولم اوجد الامامة
مرتبة السباق وهو قوله تعالى ان جاعل للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان الغرض المقصود الى من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان
يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما لان العصمة اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فذلك الامام على صدق الكبرى
لا نم كذا ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على هو رأي اكثر المفسرين نعم لا نسلم انه بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة اما الخارجون
الى الامام بجواز الخطاء عليهم في العلم والعمل وانه لكن يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب نصب امام آخر ويتسلسل وشيء ذلك
ما تها سلسلة الممكنات الى الواجب لا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام سمعي معنى اذا وجب علينا نصبه لا عقلي معنى
على جواز الخطاء على الائمة كما زعمتم لان في الشريعة العامة الى القيامة عند غيبة الامام لولا ايجاب الشارع والعزم المظنون من عدم وقوعه
واجتهاده والظاهر عدالته وامانته واستقامته والامام معصوما الا يرى ان الخطاء جائز على المعصوم ايضا لما مر من ان العصمة لا يوجب المحنة وان
امتنع ذلك يكفي بغير الامام وعلى الشرع ما نعا وواقعا لكان ناقصا لها لا حافظا مسعود
على موضوعه بالنص الجواب انه ليس حافظا لها بداية على الكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاد العلماء فان اخطأ في اجتهاده او
ارتكب معصية فالمجتهدون يردون والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فالنص الشرعي والتوبيخ والنص على الطريقة
المستقيمة السابقة لو اقدم على المعصية واما ان يحكم الانكار عليه وهو ينافي وجوب الطاعة الثابت بقوله اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يحكم وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا
يخالف الشرع واما فيما لا يخالفه فالرد والانكار وان لم يفعل فسكوت من اصطلاح السابع انه لا بد للشريعة من امام لا يوجد في كل حكم حكم
يتيسر

اهل التواتر مفتقرا الى انتراض المعصوم لكم من الا ان يكون اماما معصوما من الخطاء والجواب ان الظن كاف في البعض فيقبل بطريق الا
حاد من الثقات واما القطعي فالى اهل السوابر او مجمع الامة وهم اهل عصمة عن الخطاء فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذي قصدتم ولئن شرى
باقي طرق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم قوله واما الشرط فقد شرط العلماء من الزيادة فيه ان يكون
الامام صاحب حجى عالما بالغيوب يجمع اللغات ويجمع الحرف الصناعات ويطالع الاغذية والادوية ويعلم سائر البحر والسماء والارض
وهذا خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام قوله المبحث الثالث في طريق معرفتها اعلم ان الرجل لا يصير اماما
بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر يعتد الامامة وهي طرق منها متفق عليها ومنها مختلف فيها فالمختلف فيها المردود
الدعوى ثانيا من ساعة الظلمة ممن هو اهل للامامة وامر بالمعروف ونهى عن المنكر ودعا الى اتباعه قال به غير الطائفة من الزيدية والجارودية
الا ان كل فاطمي خرج شاهرا السيف ودعا الى السبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج
والصالحية ثلاثا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد ويعتبرهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك والعدد محدود بل يعقد بعقد واحد منهم
ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضي الله الى استشارة الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك
فقال انت اقوى منه هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العاقد العقد شهد من الشهود ولا يدري آخر
عقد عقد اشترط ما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة من جميع الامامة احدهم امر السوري لنا على كون البيعة
والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رضي الله عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند
المحققين وايضا لو سلمنا النص لعلم عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ومثل عثمان رضي الله عنه باختيار الامام وعقد البيعة
من ابي بكر فكان اجماعا على كونه طريقا والعبرة بمخالفة الشيعة قالوا بامام الدين كله والا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد ولم يمنع المعتدين
فقد سبق عدم اشتراط الاعلم والعلم بالفروض وحصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات الا كون الثاني اهل البيعة لا يقدرون على مباشرة
مسائل القضاء والاحتساب لا على التصرف في فروض احاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف
في امر الدين والدنيا كافة الامة ورد منع الصغرى بان الحكم جائز عندنا والشاهد يحمل القاضي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم فذلك لو
جوز اليه التولية وهو الامام والا لكان ذاتيات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة النقص واثباتها بالبيعة مظنة ان البيعة
لاصلاح الاراء كما في زمن علي رضي الله عنه وهو نوع فيعود على موضوعها بالنقض ورد بانه لا يفيد عدد الاسباب الحق بان جهات الترجيح
من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رضي الله عنه بل في انه يجب عليه بيعة قبل الاقتصاص من قتلة
عثمان واما عند الترفع والاستعلاء فالفتنة قائمة ولو سلم فتمام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص والعبرة بالبيعة والاختيار على
خلاف ما ورد به النص والاضافة في ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في بيعة الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله
فيتوقف على استخلافها بوسيلة او لا بوسيلة واثبات ما اختار الامة لا يكون خلافة منها بل من الامة ورد بانه لا مانع الدليل من اهل الشارع
وهو الاجماع على ان من اختيار الامة خليفة الله ورسوله كان خليفة لنظائر ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب لنهاية الشاهد وقضاء القاضي
فتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا الله بهو نائب الامة ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان
عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل الحل والعقد للمستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحة الاختيار للتفاوت والاشتباه
احتمال السبق والامر بتعيين الصحيح لعدم الوقوف وهو لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه اماما ورد بانه نصب امام لعدم العلم بوجود
الامام على انه يمكن الترجيح بجهات الشاهد من السيرة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقته على انه لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها
من البلاد في غيبته صلى الله عليه وسلم والبيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف
ومحو ذلك يكفي ترك الاستخلاف بالبيعة للوفاة فالبيان فيما هو اساس الكليات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التنديف

عبيته

الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب ذوي الاسباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الامامة السابع ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان لامته منزلة الاب الشفيق والاخ الصغار وهو امر كل الرعية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي عليه السلام في حق الامة الا ترى
قوله اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء في ان الامامة من مكملات امر الدين فتكون قد بينها والكل اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب
عنها بمثل ما سبق قوله خاتمة تحل عند الامامة ما نزول به معصوم والامامة كالرق والمعروف المطلق وصيرورة اسيرا لا يرضى بالامة وكذا
بالمرض الذي منه العلوم والعمى والصمم والخرس وكذا الخلع نفسه كمن من القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا الى المستشرف في نفسه
وعلمه بحل خلع الحسن رضي الله نفسه واما خلعه لنفسه فلا يشبه غيره خلاف كما في انه الى الفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار
من مذهب الشافعي رضي الله عنه وابي حنيفة رضي الله عنه وعن محمد رحمه الله وابي ثابت ويستحق العزل لا انفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة
سمي امام قهر واخر وتغلب واما القاضي فينعزل بالفسق على الاظهر قوله المبحث الرابع في سبب ظهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام معين وفصل نص على ابي بكر رضي الله عنه قال الحسن البصري نصا جليا وهو تقديمه اياه في الصلاة وقال
بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عليه السلام قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا اختلف فيه انسان ثم قال
يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وفصل نص على علي رضي الله عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الجلي فهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فيما لا
تفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله صلى الله عليه وسلم سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم مشيرا
اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هارون من موسى وقوله صلى الله عليه وسلم
وقد جمع بني عبد المطلب يا بني عبد المطلب اكم يبايعني وهو اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي رضي الله عنه لمستند اهل الحق نظر بين
احدهما ان الركان نص على ظاهر المراد في هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة للخلق لتواتر ولشهرتهما بين الصحابة ولهم
على اجلتهم الذين لهم زمان قريب النبي صلى الله عليه وسلم واختصاص هذا الامر بحكم السابق واللاحق مستف الالم سوا عند اهل الاختيار
والعقل بوجوبه ولم يتردد احد من اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يقل طائفة الى ابي بكر
رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لابي بكر ابسط يدك رضي الله عنه وهو كما امكن ولم
يركن المصدوق عليه في حاجة القوم ونجاحهم وادعاء الامر له والتمسك النص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك كحب
الرياسة والحقد على رضي الله عنه لقلة اقترابهم وعشائرهم وصدورهم ما امن المنافق الكلام وخوف الاعتصام بالنبي صلى الله عليه وسلم
فظهر ان النص قد علم النسخ لما رأوا من ترك كبار الصحابة الى غيره ذلك وترك علي رضي الله عنه المحاجة تقية وخوفا من الاعداء وقلة
ثقة بقبول الجماعة علما من كان ناظرا من الزمانة والاصناف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله عليه السلام وعلما اقوالهم من محالهم
في مثل هذا الخطب الجليل ومشابهة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال من سواء السبيل كيف يظن بجماعة
رضي الله عنهم واثرهم لصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه ووصفهم كلهم خيرا انه اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر وقد تواترت منهم الاعراض عن متاع الدنيا ولذاتها وزخارفها وتسلداتها والاقبال على نزل جهادهم وفضائلهم وقتل اعدائهم
ومشاركتهم في نصرة رسول الله واقامة شريعته واحياء دينه واتباع طريقته انهم خالفوه فيما نص وتركوا عهده واتبعوا هواهم
وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وهذا لو استحقاق خالص بني هاشم وخاص ذوي القربى الى غاصب من بني عمهم او عدي فيمن
كعب الاشل على رضي الله عنه صلابته في الدين ومبالغته وشدة شكيمته وحق عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار
والرؤساء الكبار قد تركوا حقه وسلم الامر لمن لا يستحق مشاركتهم ضعف الحال عدم المال طمع الاتباع والاشياع ورام
بايع وطلب حتى كاد يرضى الى ما ظن من تاريخه بكلتا يديه حتى فتى الخلق الكثير والجم الغفير واثر على التقية الحمية في الدين و
العصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخطم الذي في اول الامر ملوث الغدوم ارق وجانبهم اسهل واذا قوم الى

اتباع الحق واصحاب الباطل اميل وهم بالنبي صلى الله عليه وسلم اقرب وهم في سعد احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فعليه
في كتاب المهاجرين والانصار ما عند الحق وكتابه وفي علي رضي الله عنه خاصة اتباع الباطل واذعانه بل في النبي صلى الله عليه وسلم
حيث اخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختيارا واصحابا مع علمه بحالهم في انتزاعهم ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث
اثنى عليهم وجعلهم خيرا منه وحثهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكارم الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن
مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت عن موثق به من المحدثين مع شدة تطلعهم الى امر المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مثالبه وكلاته في امر الدنيا والدين ولم يتعلق علي رضي الله عنه في خطبه ورسائله ومناظراته اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري
مع اتساعه بالتتبع لم يذكر في رواية قصة الدار ومنع الزكاة التي يدعيها الشيعة وفي قوله صلى الله عليه وسلم انه خليفتي فيكم من بعدي ويعلم
ما قال المأمون وحدث اربعة في اربعة الزيدي في المعتزلة والكذب في الروافض والمرق في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب
الرأي والظاهر ما ذكر المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصر والهرادي وابو عيسى
الوراق واتباعهم لم يرواه اسلاف الروافض سعفا متوارثا مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجائب ان الكاملين من علماء السنة لم يطعنوا
في كل عصر هذا الكذب وهذا من التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يثبتوا كيفية هذا الدعوى على الوجه المحقق وان علماءهم
زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذكر
الطريق الى روايات واشارات ربما يعد باضعافها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس رضي الله عنه لعلي رضي الله عنه امدد
يدك ابايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم مات ابن عمه فلا يخلف عليك اثنان وقول عمر رضي الله عنه لابي عبيدة رضي
الله عنه امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر بايعوا عمر وابايعه وقوله وقد سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فمن هو
وكنا لا ننازعه وكدخول علي رضي الله عنه في الشورى فانه رضي بامامة ابي بكر وكتول رضي الله عنه لطلحة رضي الله عنه ان اردت ان يقتل
كما ضجاجه على معاوية مع الناس الا نص من النبي صلى الله عليه وسلم وكقوله تعالى حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري و
كمناضدته ابا بكر وعمر الانسان طيها ما هو اصلح حين فرغ ابو بكر لقتال الاسود وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذكر النص في شيء
من خطبه ورسائله ومناظراته ومحاصماته وعندنا خرج من البيعة وكان نكاز يدين على هم علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات اهل
البيت وكتسمية الصحابة لابي بكر من صوته كلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله (رجع الى الحق) انه سبيل ما كان من النبي صلى الله عليه وسلم
ان يعمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما عرف النسبة اليه اهل من السلبيات والجواب ان ترك النص الجلي على واحد بالعين ليس مما لا يليق
تفويض معرفة الاحق الا الحق الى اراء الموالي الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة مصالح الامور وتدبير
سياسة الجمهور مع التفتيش على ذكر يعتف الانسان او لطف لسان موجب ما لا يخفى حسنه على اهل العرفان قوله (المعنى الخامس العلم
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنه والاجماع قبول الرد وعند الاتباع
الثامن من الامة هذا العباس لنا وجه الاول وهو الاجماع اهل الاعتبار والجليل على ذلك ان الكاملين من البعض بعد تردد وتوقف على
وعي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وانا بالسنيان قال ارضيتم يا معشر قريش ان يلي عليكم تيم واحد الاسلام الوادي فيلا وجلا و
ذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي رضي الله عنه وعي ارسال الى ابي بكر طلب ان يأتيه الخروج الى
علي رضي الله عنه رسالة الظنة رواه الثقات ما ثبت صحيح مشتمل على كلام كثير من الخاصة وقليل غلظة من عمر رضي الله عنه وعلي ان عليا وعمر
فارجعا انه قال يوم الى ابي بكر رضي الله عنه وطلبا ان يطيبا جاء اليهما ودخل فيهما وخلت فيه الجماعة وقال الحمد لله تام من الجلس بكر الله فما سألني
وسركم فما رأى انه لما بويع لابي بكر رضي الله عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي فجاء مع اصحابه
فقال ما خلفك يا علي عن هؤلاء الناس فقال عظيم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي

محاكمة

بالتشيع

واخراجه

وودت

عظم

فيه

ان ابي طالب ولا سفر لي في عنقه وهو الجبار في اي الاقاتم بالخيار صيغا في سعكم ابا بكر انتم لها فيري ما انا وانتم سابقه فقال علي
عليه السلام يا اخا رسول الله انك لرجل صالح فبايعه هو وسائر المتخلفين محل نظر فالاجماع على امامته اجماع على امامته لو كان مع انه من المشهور بحث المخالفين الى الايمان
الا ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدوا ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس طالبا ابا بكر وسكتا الامر ظلم
لكن على الحق لتنازعه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية لله للحق وان السكوت عن الحق والانكار كما نازعه مع كونه خطأ لا يعصمه الواجبة
عندكم فهو جائز عن اهلية الامامة فسعى ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم ما فيه لان لم يكن على الحق كيف سعى لنا ما على الحق
وهل هذا الا التهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لانا نقضي بثبوته الى انتفائه كان منتفيا بطلان
فهو المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل علي عليه وسلم في الامامة دونه ثم سلك اهل الفضل والاستحقاق تركها
وجب من المنازعة فصار ابو بكر هو الامام بالحق ما فيه لجواز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة فلما تقدم الجواب
واعلم ان العلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة للحكمة من المؤمنين الكا
ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيستلزم على الترتيب السابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم
او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية حمل الراوي معرض الامامة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة
وقوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالراوي مسرور في موت طلحة بنوت طلحة وابي بكر رضي الله عنه وطلحة لم يكن دخل عليا
لانه تقابل في خلافة الخلفاء الاربعة ان الخامس قوله صلى الله عليه وسلم اهتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدي عثمان ثم جعل الامامة فيهم طلحة كانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر
سنين وخلافة عثمان اثنتي عشرة وخلافة علي خمس سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم في حق الذين من قبلي اسوة لي كتاب وعمر لباس
الكسائي كمركي ما لا يحلف فيه ايمان ثم قال الله والمسلمون الا ابا بكر ايمان ان الهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون
كانوا يقولون يا خليفة رسول الله الثامن انه النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلاة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية اعزل
اقتداء من الرواضي ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي رضي الله عنه لا نقيلك ولا نستقيلك قد رضيك رسول الله لديننا فرضيناك لدنيانا للعاشر لو كانت الامامة حقا لعلي غصبها ابو بكر ووصيت فاطمة بذلك ما سعت فيه دون علي رضي الله عنه لما
كانوا الاخيار اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والاول بالعدل وهذا الوصي وان كانت خلافة نصب الامام من
المصلحة يمكن ان يقال ان ما اجتهدا بخلاف بعض الصحابة وحكم الاهل من صلوها السنة الاجماع وما حط قوله (احتجت
الشيعة لهم في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم وجوه من العقل والنقل والنقل فمن جملة من اصحاب رسول الله
الذين ما طعنوا الا مردودون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب المتواترة على شهرة ضمائرهم وكثرة دوائرهم على السنتهم وجرأته
في اذهانهم ومواقفهم لمصالحهم ومقارعة السامهم ولا يتأملون انه كيف حتى على الكبار من الانصار والمهاجرين والسابقات من الرواة
والمجتهدين ولم يكن بعض البعض ولم ينقل عليه الا الاقل والبعض ولم يظهر الا بعد انتهاء دور الامامة وطول العهد بامور الرسالة
وظهور المعصيات الشاردة والتعصبات الفاسدة والفتن الحادثة ايام الدين الى عهد السوء والملك الى امراء الجور ومن المحاسن ان بعض
المتأخرين من المشتغلين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا فيما مر الدين ظنا وانهم كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن
في الصحابة الاخيار وان ليست فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف تصير الاباطيل وقد الاكاذيب العلماء
من عترة النبي واولاد الوصي الموصوفون بالدراية المعروفون في الرواية لم يكن منهم هذه الاحاديث والتعصبات ولم يذكر واحد من الصحابة
الا الكل الاتفاق ولم يستكثر مع ذلك الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وحسن الظن والسلام على رؤسهم الرضي مع خلافهم
وتباينهم فكره كالعلم وعداوة وورعهم وتقواهم فكيف يظن بهم كتاب عبد المأمون ما يتنزه من فروضهم وقبولهم والتزام ما شرعا عليه و
ملاه

وقوله

تبصرة

وان كتب في آخر والجامعة والجمر والان على عهد وكل امرأة دعا للمأمون بالرضوان يكتب في اثنا اسطر العهد كتب هذا وصية الرضى رضي الله
عنك وارضاك وكتب قوله وكون الامامة الكبرى بعد كما جعلت هذا كان وفي موضع آخر وصلتك رحم وقربت خيرا وهذا العهد بخطها موجود
الآن في المشهد الرضوي بخراسان والحاد السنة في هذا الزمان لا يسمون الكبار الصحابة بالرضوان فصلا من بني العباس فقد رضوا راسا
براس وفي الدين الواضح في هذا الباب كتب امير المؤمنين عمر بن الخطاب قد جعلت الامر من كان كان على كان فيه من المسلمين كل عام ما في مثال
وفيها منا امور اكسيان الخطاب نكتب امير المؤمنين علي رضي الله عنه الامر من قتل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون اما اول من اتبع امر
من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب وجعل عمل ما رسم الآل بني كان كان في كل عام ما في دنا زوجها عنا صهرا واسعت ابنه
وصلت لم مثل ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب هذا كلها موجود الآن في دار العراق
الى قوله الاول هذا الوجه العقل وتقديره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غيره على لان الامام يجب ان يكون معصوما
ومنصوصا عليه واهل العلم زمانه والا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاجماع واما الافضلية فلما سبق وهذا
يمكن ان يجعل اولى ملتزم بحسب الشروط وما يورد في صورة التغلب فيقال الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول
المعصوم والسبيل الى الاخرين لا ينفي الشرط والجواب والمنع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرط في ابي بكر رضي الله عنه واما ما يقال
ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر قوله الثاني الدليل السمعي من الكتاب والسنة اما
قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت في نفاق المفسرين في علي رضي الله عنه لما
امر اي طالب عين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر فيها قال النقل والاستعمال والولي لما جاء بمعنى الناصر فقد جاء
بمعنى المتصرف والاولى والاحق فذلك يقال امرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وطلب ولي الدم وهذا مولاك ولو منها لان الولاية
بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يجمع حصرا في المؤمنين المخصوصين باقامة الصلوة وايتاء
الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فيعين علي رضي الله عنه لذلك لزم توجد الصفات في غيره والجواب
منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق ذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمحب على ما يناسب
ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الكفر اما يكون بايثار
ما في من الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذهما ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتولهم منكم
والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لليهود ان ذلك على محبة ونصرة لا الامامة وبالجملة لا يخفى على
من تامل في سياق الآية وكان له معرفة بمسالك الكلام ان ليس المراد بالولي هنا ما يعني الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف
المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التصديق للتخصيص وان يكون لزيادة شرف المدح ويستعملهم ان يتخذوا
اولياء واولوتهم بذلك ووقتهم وخصوصيتهم وتعقيبهم الجملة على النصرة وقوله وهم راكعون كالجملة الحالية يعني انهم يركعون في حال
لا يتعلق اليهود حالة من الركوع او معناه انهم خاضعون على ان منها وجوها اخر من الاعراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيف
الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة يخصص من عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا لنفسه فكانه قيل لبعض المؤمنين اما ما حكم
البعض الآخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة وانه دقيق متين ولست خبيرا ان مبناه على اختصاص
الخطاب ببعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين المخصوصين من جميع من عداهم ومنها ان الكفر اما يكون نفاقا وقع فيه تردد ونزاع و
لا خفاء في انه ولي عند نزول الآية لم يكن امامة الامة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية تثبت الموالاة بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة
علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والتولي انما كانت اما الموالاة التي هي اسم الاسلام في حق النبي صلى الله عليه وسلم ايضا
مكابرة فصرف الموالاة الى ما يكون في الحال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى وكيف ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد

الا الدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا ينفي اختصاص صحابة وانصارنا علمه ودعوى انحصار الاوصاف
فيه بتكبيره على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت في الآية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما
خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانتهاء اليها والاحتجاج بها قوله الثالث تمسكنا بما دعوناه في الموانع من الاخبار
اما حديث الغدير فهو انه عليه السلام قدم الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع
وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرجال وصعد عليه السلام على رحل وقال يا معاشر
المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى عدة ما حاول كرفضا يا ولم ينكره احد و
لفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ما ويكم النار هي مولاكم
اي اولى بكم وذكر ابو عبيدة وقال النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لامرها ومنه في الشعر
كثير ورد بالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه
اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى لتعرض انه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعمالها ومنفي ان يكون المراد به في الحديث
هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه لكثرة الاولى وهو ظاهر والناس كسر المهموز وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس
لا جماعة وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ظاهرا في ان الاولى هو الناس والمولى والمالكية
لهذا امرهم والتصرف فيهم وبمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة
كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم يعتد المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يروه المقدمة التي
جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فوض المخرج اعني قوله اللهم والي من والاه مشعرا ان المراد بالمولى هو
الناصر والمحب بل يرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر
العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بما فاق زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهذا القدر من المحبة والنصرة
لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغاية الدلالة على استحقاق
الامامة وثبوتها في الحال لكن من اين لزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا قول بالموجب هو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا قال
ملت فما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان ثبوت الامامة والاعلم لما خفي على علماء الصحابة فلم تركوا الا
استدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان التقية تركوا الانقياد وعاد علي رضي الله عنه ترك الاحتجاج تقية لانه العذاء وغاية
الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقرير الدليل
ان اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرفت باللام ولدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها هرون النبوة بقي عامة في باقي المنازل التي من
جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو مات بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة وذا
هذه المنزلة الرفيعة السابقة في حق موسى عليه السلام بوفاته واذا قد صح في النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر
بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل عن افادة الاسم المفرد المضاف الى العلم الا اطلاق وربما يدعى كونه مهملا
كالكلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة عن منزلة هرون لا النبوة بل استثناء معنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية
فلا يدل على العموم كيف ومن منازل الاخوة في النسب لم يمت لعلي اللهم الا ان يقال انها منزلة المستثنى للظهور اسنادها ولو سلم
العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على هو مقتضى الامامة لانه شركه في النبوة وقوله اخلفني ليس

بمنزلة

لاستحلالها بل بالغة وتاكيدا في التيام بامر القوم والوسلم فلا دلالة على تمنيها بعد الموت وليس لنا وما موت المستخلف عزلا والانفصال
وما يكون عودا الى حالة الكل من الاستقلال بالنوق والسلطنة من الله تعالى والرسلم فصرف هرون وتفاوا من الوحي بعد موسى لما يكون النبوة
وقد اشتبه النوق في حق علي رضي الله عنه فمنعني ما مسى عليها وتسبيح نهاها واما الجواب بان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج الى تبوك
استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال صلى الله عليه وسلم اما ترضى ان
تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كما ان لم يكن رضي الله عنه مستخلفا على المدينة في كثير من غزواته
وانه قد يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب على ما عليه ان استخلافه على المدينة وعدم منعه منها مع انه لا قائل بالفصل وان
وان الاصحاب الى الخلفاء بعد الوفات اشد واوكد من حال الغيبة يدل على كونه خليفة قوله الرابع هذا اضار وهو ان لها خصوص خليفة من
النبي عليه السلام على خلافة علي رضي الله عنه وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس على رجل خير من علي وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انت اخي
ما بين من آمن بي وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انت الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين
وقوله عليه السلام وقد اخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي من بعدي وقاضي ديني عليكم وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب بما مر انها اخبار احاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة
والتابعين والمهاجرين والمستفيضين من الخلفاء بين المسلمين واولاد الطاهرين وسلم فغاية اثبات خلافة الاخرين قوله الخامس
استدلال على امامة علي رضي الله عنه بالنص في امامة الاخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي عليه السلام وغير علي رضي الله عنه من الخلفاء
الموسومين بذلك لاصح لذلك اما اجمالا لظلم مسبوق كنزهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين فالجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الاية على كون من كان كافرا مسلما ظالما ومنع كون الكافر او بالعهد هو الامامة ولما تفصيلا لما
يدعي في امامة ابي بكر رضي الله عنه انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي عليه السلام بخبر رواه وهو كنت معاشر الانبياء لا نورث ما
تركناه صدقة وهو مخصص الكتاب اما بخبر المتواتر دون الاحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن هو كون قطعي الدلالة مخصص
بعام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن بها من الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا ضير في كونه عزيمة يجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه فاطمة رضي الله
عنها فدك وهي قرية بخيبر انها ادعت ان النبي عليه السلام قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك علي رضي الله عنه ولم يوافقهما فلم يعد فهم و
صدق ارواح النبي عليه السلام في ادعاء الحق لمن من غير شاهد وسئل هذا الجور والميل لمتعلق الحرام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من الرواية
فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم لشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي و
الشاهد والحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما رويه الروافض من ايطال الشواهد على نحاكمهم في الصلاة
واقرارهم على الصحابة وكذبهم الغاية في الفواحش والنهاية في الوقاحة حيث طعنوا في علي بكر وعمر انهما اخذا من سلالة النبي فدكا لينفع
به الاخرون لا ما نفسهما ولا من نسل علي رضي الله عنه انه مع علمه بكثرة المال لم يدفع الى الطائفة امام خلافة ولسائر الاصحاب
انهم سكتوا على ذلك من غير تعرض والاعراض والذكور في كتب التواريخ ان فدكا كانت على عهد ابي بكر رضي الله عنه ولا الى زمن معاوية
ع اقطعها مروان ابن الحكم ووهبها مروان من ابنه عبد العزيز وعبد الملك ثم الى ولد الوليد بن عبد الملك ووهبه عمر بن عبد العزيز نصيبه
للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم رده عمر بن عبد العزيز لما تمام خلافته الى ما كانت عليه لم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب
المامون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدكا الى اولاد فاطمة رضي الله عنها فدفعها الى محمد بن الحسن بن زيد بن علي بن الحسن بن علي بن
ابي طالب محمد بن عبد الله بن الحسن بن زيد لتقربها لاهلها وعند ذلك من شيع المامون على استخلاف الشورى لما كانت عليه وانها
ان خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة ام الرسول عليه السلام مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد وافر كنفع

على الامة ام استخلف اصحابه على عزل عمر بعدما ولاه امر الصدقات واستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مع انه الرسول وترك ما وجب من اتباعه
والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا وما عندنا ما يكره وما عندكم فعليها والا لم ينعزل عمر على بعض توليته انتهاء
لشغله كما اذا ولت احدا على امامة فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء والا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عليه السلام مخالفة وترك الاتباع
وانما يكون ذلك فيما فعل على وجه الترك ما امر به والا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع سارقا
من الكوع لا من المرفق وقال لجماعة سالته عن انها لا اخذ لكل شيء في كتاب الله والسنة بينه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول عليه السلام اعطاه السدس
وقال الجدة لا ترث السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا
يقدح في الاجتهاد وحكم مثله المجتهدين ومنها انه سكت عند موته في استحقاق الامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن
هو وكذا لا شاورت اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على السكت على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب
الحق بحث كما دل ان لا يكتفي بذلك بل يريد سماع النص خاصة ومنها انه صرح كونه وليه وناصره حال كانت معه اي بكر فلية وفي الله شرط فمن عاد
الى ظلمها فاقتلوه يعني انها لما كانت فجاءة لا من تدبر واختيار على اصل والجواب ان المعنى انها كانت محاربة وبغية وفي الله شرط الخلاف الذي
كان وظهر عند ما فمن عاد الى مثل تلك الحالة الموجبة لتبديد الكلمة وكشف مصون القدح في الاسلام اي يكرر ما علم من مسالمته في تعظيمه وفي
اعتقاد السنة له ومن صبر ورضي خليفة بالسلامة ولم يكن كلمات كوى يجري ذلك الكرامات الخيرات ومع ذلك فيها تحاسد فاء ويلات والمعارف
ما سلف للقوم من الكمالات ومواتر من الكافة من المرويات وما تقع بناء الكذب على الترهات والاحاديث المفتريات قوله وابو عمر
هو صحابي امامة عمر يوجب منها انه لم يكن عارفا فمتى امرأة تحامل اقرت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه علي رضي الله عنه عن ذلك فقال
لولا علي لهلك عمر وروي عن الصادق رضي الله عنه انه قال الله تعالى وحمله ثلاثون شهرا وانتم احدهن قنطارا فقال كلكم افقه من عمر حتى
المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والمجنون وبعده على وجه التوهم ان الخطاء في مسئلة واكثر الاساتيذ في الاجتهاد ولا يقدح في الامامة
والاعتراف بالنقصان مضر للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي عليه السلام ولم يسكن الى حتى قال علي
ابو بكر قولا لم يكن ليت وانهم يتوفون معالا كما في لم اسمع هذه الامة والجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والزهول عن حلبات
الاحوال ولا نزاع انهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله فهو ليست خلافتهم في الارض انه يتم الاحكام
من الامور وظهور امامة الظهور في قوله كاني لم اسمع ولا يدل على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها على معنى اخر اي كاني لم اسمعها سماع
اطلاع على هذا المعنى على انه موت عمر تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عليه السلام منه مالا كثيرا حتى روي
انه اعطى عائشة وحفصة كل سنة عشرة الاف درهم وافرض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حتى فضل لها جرين على الانصار
والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى حكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احوال علم قطعا ان عدم
التصرف في الاموال محض افتراء واما التفصيل فانه ذكر بحيث يرى من الصلة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس فقد كان
لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فرشك الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه
بالفقراء منهم كما قال انها من فضل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فمن مسائل اجتهادية معروفة في كتب الفقه لا يقدح في استحقاق الامامة
ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان يصل الرجل امرأة اجنبية بمهر كذا مدة كذا او مطلقا ويعتقد فيكون ايامها كذا وما روي هذا المعنى وجوزنا مالك والشيعة
وفي معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي الاتيان بعمرة في اشهر الحج ثم حلالا
بمكة ومنشئ منها الحج عامه وذلك معتبر فاشتهر متعة العمرتين في عهد النبي عليه السلام ثم روي انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله عليه السلام
انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة النساء وهي تكون خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد نسخ اباحة النساء بالاثار المشهورة
اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رضي الله عنه انه نادى رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله نهاكم عن المتعة وقال

صدره الاية والجواب ان ذلك كان في تشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليان الاحوال اولا لانه قال من قوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله فهو ليست خلافتهم في الارض انه يتم الاحكام من الامور وظهورها عامة الظهور وقوله كاني لم اسمع ولا

فائدة

امر بوجهين

منع متعة

ومتعة الحج

وقال حارثة بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع من قولي في الصرف للسنة وبعضهم على انه انما سبب اجتهاده موقتة بتلك الايام ومعنى
اجتهدن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما قال حرم المتعة الشافعي رضي الله عنه واما حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ومنها انه جعل الخلافة
شورى بين الستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة واما
بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأي وقد قال ان معنى جعل الامامة شورى بين
ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يجاوزوا الامامة ولا يعصوا بعض مزم وصدقا اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما كان
من عمر في الاطراف علم جلالة محله بما رعيه الاعداء ورأى مساحيه عما نقم به اهل البدع والاهواء وحرم ما كانت الغاية في العدل و
السداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي من لكان عمر ولو لم يبعث فينا بقتالهم عمر لكفى الاذى لرأيه الفساد ومن
ضلال الله فما له من هاد **قوله** وولي عثمان من مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه انه ولى امور المسلمين من اشتهر منهم بالفسق والفساد كالوليد بن
عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان ابن الحكم ومعاوية بن ابي سفيان ومن يجري مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى قتل لاجله
الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي عليه السلام انه لا حمى الا لله ورسوله وحمر انما حمى لابل المسلمين الصاغرين
ولهم الصدقة والجزية والفيء لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى صار به
فتق وضرب بابا ذر وسعدا الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه استطاب النفوذ عن عبد الله بن
عمر وقد قتل الهرمزان والكذب عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خلعوه حتى صلى ولم يدعوه الا بعد علمه بالامام والجواب ان
بعض هذه الامور مما لا قدح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاته بعض الفساد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر
والعزل عند تحقق الفسق ومنقوبة كان على الشام في زمن عمر ايضا والكذب على الباغي ليس بقادح والمؤسلم فانما ظهر ذلك في
زمان امامة علي رضي الله عنه وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة والحد الكبير
وبعضها اجتهادات مفوضة الى رأي الامام حسب ما يراه من المصلحة كالمساواة في العطاء والتعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتأويلات
وبعضها كان باذن النبي عليه السلام كرد الحكم بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه فقال اكتب شاهدا واحد
على الامر اليه حكم عليه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم وفيهم من غير عذر ملجئ كان قد حاصرهم لانه ولكن الاطلاق الهاجرين
والانصار رضي الله عنهم عموما وبعلي خاصا ابي طالب رضي الله عنه خصوصا ان يرصوا انفسهم ملجوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم
سيما من هو قائم آناء الليل ساجدا وقائما وما كانت طول النهار ذاكرا وصائما شريك رسول الله بابنته وبشر بالجنة واثنى عليه بكثير
كذلك وقد كان من رسوخهم وطول العمر في نصرتهم وعلو سابقتهم في الاسلام وخاصة الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض
بما حاولوا من المدافعة كما مياعن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه متقدمين
وكان امر الله قدرا مقدورا **قوله** حاصره مدة ابي بكر رضي الله عنه مرضه الذي توفي فيه في جمادى الآخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما
انعقدت من خلافته ثلثة سنين واربعة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضي الله عنه اكتب باسم الله الرحمن الرحيم هذا
ما عهد ابو بكر بن قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق
الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا
اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ووقعت الصحيفة على جملة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت على علي رضي الله عنه فقال
ما فعلتم فيها وان كان خيرا فقد اقرت له الامة بفضل الامامة الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين
ونصفا بامر العدل والسياسة ونظم قواعد الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء
الاسلام ومستند الشرائع والاحكام بحيث صار ذلك كالمثال في الامصار والمثار في الاقطار والمستشهد في ذي الحجة سنة

ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة لعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال اجدر احد احق بهذا الامر
من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعدا
ابي وقاص جعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعده وفي عمر رضي الله عنه فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى
عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال ابايعك على كتاب الله وسنة
رسول الله وسيرة الشيخين فقال كتاب الله وسنة رسوله واجتهد رأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى دعاه وكرر عليه ما قلت مرتين
فاجابه بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول علي رضي الله عنه واجتهد رأيي ليس خلافا منه في امامة الشيخين
على ما بالى انه لا يجوز التقليد بتقليد مجتهد اخر لعلمه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الاخر اعلم
وابصر بوجوه السياسة ثم رجع علي عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رجاع واوبا بنس من كل اوب وارد الامر من خلافته ليس فيهم
احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن بعده من اوساط الناس صلى طلحا وبعد وانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين والمسجد العتيق او
الخلع لما تركه اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى او من المبشرين على الجنة وذلك الى جمع من الاوباش والاراذل ومن السابقين
في الاسلام والاعلم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وصلى عليه علي رضي الله عنه والصواب التمام بامر الخلافة
كونه اولى الناس بذلك واعلمهم في ذلك الزمان فتبايع بعد امتناع كثير وبدافع طويل وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت ابي الهيثم بن التيهان
بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن العباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما من مخالفته وكذا بايعه
عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما روي في هذا المعنى من الاحاديث و
بالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت على احاديث كثيرة عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله
عليه السلام لعلي رضي الله عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين
بحيث رآه علي رضي الله عنه ومن المسلمين من يدعي الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان او علي
وهو اجماع على انه لو لا عثمان فهي لعلي فمن خرج عثمان من البين بالقتل بقي لعلي بالاجماع قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من
يقول لا اجماع على امامة علي رضي الله عنه فان الامامة لم تجر وانما جاءت الفتن الاعداء **قوله** واما الشيعة يعني ان الامامة
يدعون ان الامام الحق بعد رسول الله علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم
ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي النقي ثم
ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وهو قول انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ورووا
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للحسن رضي الله عنه ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة اسمهم قائمهم ومسكوت مات ما يجب
في الامامة العصمة والافضلية ولا يوجد ان فيمن سواهم والعاقل يعلم من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون
السابقة من اسلافهم ولا رواه عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة والمحدثين وانكرت ما في من زيد بن علي رضي الله عنه
مع جلالة قدره ودعوى الخلافة وكيف لم يبلغ هذه المتواترات قدمائهم وقد بلغت احاد الروافض بعد سبعمائة ثم السابق فرق الشيعة
في باب الامامة اختلافات لا تحصى ذكر الامام في المحصل بعضها **قوله** المبحث السادس ما ذهب معظم اهل السنة وكثير من العترة
الى انه تعين الامامة افضل من العصمة الا اذا كان في نفسه طريق وعلى ان من احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الا
فضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض على التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين
مسألة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم الاستدلال من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم
متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم معارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنه وذهب الشيعة وجمهور
علماء الكلام وعلماء العترة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه لما ان جمهور علماء الكلام وعلماء الائمة المجتهدين

على ذكر حسن الظن بهم بعضهم بانهم لو لم يعرفوها بدلايل اماارات لما اطلعوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والامر فالاماارات
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عندنا من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه
والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم والاعنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا رضي الله عنه لان النبي صلى الله عليه وسلم
عنده نعمة كبرى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وفضل الخطاب على رضي الله عنه
فيكون مامورا بالاقتداء والامر بالاقتداء لا يكون الا بالافضل والمساوي بالاقتداء بسيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول
اهل الجنة ما طلعا الا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خيرامتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم ما نفعني لقدم قدم ابو بكر ان
مقدم عليه نبيا وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي
اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله صلى الله عليه وسلم واس علي ابي بكر كرامتي الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته
وجهزني بماله وآواني حين كذبني الناس وجاهد معي بماله ونفسه وقوله صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو
خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي
الافضلية الغير لكن انما ساق لاثبات افضليته المذكورة ولهذا انما وان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال
كل اثنين هو التفاضل دون التساوي ما ذا تفضلية احدهما مثل هذا سيما الاشكال المشهور على قوله صلى الله
عليه وسلم من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات احد يوم القيمة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال اذا
زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء منقطع
وما اعتنت من الاناث وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من
قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر وقال ما الامر فيهما ان عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل الناس
النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس
بعد النبي ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ابنه اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له الا تولي علينا اوصي رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن ان اراد الناس خيرا فهم
على خيرهم كما هم بعد موتهم على خيرهم ولما الاماارات فالتواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وجمع الصدور وقهر اهل
الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام والعراق وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قلة
اسلحتهم وقوة اسلحتهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح بلاد الشرق الى اقصى خراسان وقلع دولة الجوس وهدم ايوان كسرى وبناء الجامع
الثاني الكائن من مرتبة الاسود وكيانه الجمهور واقامة العدل وتقوية الضعفاء وتمكين الرعية من متاع الدنيا وطيباتها و
ملاذها ونهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام واجتماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى
وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرين وكن حسنا للنبي صلى الله عليه وسلم على المتقين والاسخياء
من اولي شيء واسر وتواطئه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء و
قوله صلى الله عليه وسلم انه يدخل الجنة بغير حساب **قوله** فمسكت الشيعة الضالون باختلاف علي رضي الله عنه مسكوا بالكتاب والسنة
المتعلق بالكتاب قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية عني بانفسنا عليا رضي
الله عنه وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين فوجه وجهه الحسن
والحسين وفاطمة وعلي وهو قوله لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يدع معهم غيرهم ولا شك ان من كان عزيزا نفس النبي كان افضل
وقوله تعالى لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين يودهم قال

قل ان الله

حنفا دون ان

علي وفاطمة وولدهما والاخفى على من وجب محبتهم بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا يبين فضيلته للرسول العطف في كلام الله تعالى على اسم الله
وجبريل مع العصر عند صالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رضي الله عنه ان
المراد به علي واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب والاضافة في ان من تساوى مولاه الا معاني في هذه الكمالات كان افضل وقوله صلى
الله عليه وسلم اقضاكم علي والاقضى اكمل والعلم وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل
معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وقوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هرون من موسى ولم يكن عند موسى افضل
من هرون وكقوله من كنت مولاه فعلي مولاه المحدث وقوله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله ومحبته ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا هو يا
رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عينيه فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله
صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت اخي في الدنيا والاخرة وذلك حين آخى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بين اصحابه فجاء علي قد دمعت عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تؤاخ بيني وبين احد وقوله عليه السلام غزوة علي خير من عبادة
افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا سيد في الاخرة من احبك فقد احبني ومن
احبني فقد احب الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله قال الرازي المعقول هو انه اسلم الصحابة لتقدم حكمه ووكاء
وسبق ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستناده منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين جاء فوقع اذن واعيا لام اصلها
افق على قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم ما تفتح لي من كل باب الف باب لهذا رجع الصحابة اليه
في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالعربية والاشارة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان ترجمان ابن عباس
لهذا والمشايخ في علم السير وتصفية الباطن فان الرجوع فيه الى القبر الطاهر وعلم الحوادث منه ولهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم واحد ما من اية نزلت
في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وانا صاحب سيف عليه كشره
جهاد في سبيل الله وحسن بلاء في الغزوات مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو
الفقار وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب نضربه على ضربة خير من عبادة الثقلين وانما هو ابتداء لما تواتر من اعراضه من لذات الدنيا
مع اقتدار على اتباع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان فعلك هيهات غري غيري
لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير والمكان حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق
خنزير في يد مجذوم وقال والله لقيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز وانما هو اكرم مساق حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير
بطول السجود واكرم سياق حتى نزل فيهم وهو الذي يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وانما نطعمكم لوجه الله حتى
نسب الى الدعابة واحلامهم حتى حكي ابن عمر في ديان وجرأة بطيئة العطاء مع علمه كما له وعني من رؤيا حتى احد يوم الخميس مع شدة
عداوته له وقوله فيه لسلمي الامة منه ومن طلب بوتيا اخر وانما هو اصحهم لسانا على شهد كتاب بهم الملائكة واسبقهم اسلاما على روي
انه عليه السلام لما اغتنم واسلم على يوم البلاء والجلد فيه الهم من ان كفى والاخر من ان كفى والجواب انه لا كلام في صحة مناقبه و
وفورها وانصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية معنى زائد الثواب الكرامة عند الله بعد ما
ثبت من الاتفاق الحاصل بجري الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي له ذلك على ان فيما ذكر مواضع كثيرة لا يخفى على المتأمل مثل
ان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما قال وهو نفس الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت النص على تقدير كثيره في حق

على رضي الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكمالات السامية المذكورة من الاتقاء وان احب علي كل يحمل لخصوص ابي بكر وعمر منه علا باوا
افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليكم في ان ياكل منه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما حيث قال في حق
ابي بكر هذا اخي وصاحبي ووزيري وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة فلم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه
راي وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول علي رضي الله عنه بل قد وقد وقد ولم يكن رباطه الخاص وشجاعة القلب مركز الاكرات في الهيجا كل في
ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي صلى الله عليه وسلم من حوادث ليكاد يصدق منا في الاسلام وليس الخبر في بداية من اهتدى
بركة ابي بكر وكمن وسعته وحسن تدبيره اول من الخبر في قتل من قتله علي رضي من الكفار بل العلي كان اول من دخل في نصرة الاسلام وبكر
امة النبي عليه السلام واما حديث زهده في الدنيا فغني عن البيان واما السابق لسلامها فقتل علي وقتل عمر بن حارثة وقتل خديجة
وقتل ابو بكر وعلي الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت الحسن على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقتل الرجال من الاحرار من الاحرار
خديجة رضي الله عنه ومن الصبيان علي رضي الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله عنه وبه اقتدى جمع من
العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن الجراح وعمر وهم والانصاف ان مساعي ابي بكر
وعمر في الاسلام امر جلي الشان لا يخفى على البرهان غني عن البيان قوله واما عدم ما ذكر من افضليته بعض الافراد بحسب المعاني امر ذهب
اليه الامة وجاءت عليه الادلة قال الامام الغزالي رحمه الله صنع الفضل امر عظيم الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد تعظيمهم
اخبار كثيرة والادراك دقائق الفضل والترتيب الا المشاهدون للوحي والتنزيل يتفاوتون الاحوال والافهام ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان
لا ما خذهم في الله لومة لائم وصرفهم عن الحق صارف واما معنى عدالتهم فقد ورد النص ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن و
الحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والمدينة من اهل الجنة وحديث
بشارة العشرة مشهور لكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص
وابو عبيدة بن الجراح واما اجماع احد يطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
وقال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي
صلى الله عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضلي
كفضلي على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا الى الجنة فالفضل مكاد يقع الاجماع على ان غير القرشي
ليس بكفو للقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سوى الفاطمي يفضل من غيره وان اختص بالعلم فلنا اعتبار الكفاءة
في النكاح يعرض بحصل رضى الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر النساء والكلام في الفضل بعد الله وكثرة الثواب علو الدرجة
في الجنة ومثل حصول فضل اجاد القرشي من الى العلوي على علماء الدين وعظماء المجتهدين ما قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلى الله
عليه وسلم انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل
بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا نشر بعضهم على العالم وغيره قلنا نعم لا اختصاص بالعلم والتقوى مع شرف النسب لا ترى انه صلى الله
عليه وسلم وهم كتاب الله في كون التمسك بهما مستقلا عن الصلاة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية وكذا في العترة
ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من بطوه بعمله لم يسرع به نسبه قوله المبحث السابع يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوهم
بظاهره الطعن فيهم على محامل ما وردت سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد
على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب لقد امر النبي صلى الله
عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل

احدهم ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه وقال صلى الله عليه وسلم
لا تسبوا اصحابي فان احدهم خير من عمل احدكم عمل سنة والمطعن فيهم بناء
على حكايات واقتراحات لم يكن في القرن الثاني والثالث ناقل والاضافة اليها فانها تضل الاحداث وتخبر الاوساط وان كانت لا تورث
فتن المستقامة على الصراط وكيف لا شاهد على وكذا انها لم يكن في القرون السالفة والانما من العترة الطاهرة بل تناولهم على علماء الصحابة و
علماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفي كتبهم وكتابهم واسفارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي قوله ووقف علي
رضي الله عنه فلا يستقر بشاهد المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى منهم من المخالفة والمحاربة ليس من العقائد الد
والقواعد الكلامية وليس يقع في الدين بل ربما يضر بالتعاش الا انهم ذكروا هذا من ذلك الامر من احدهما صون الاوهام السليمة عن التدنس
بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الرواضي ورواياتهم وانها اما تعلق الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها او ليس في
ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لولا علي رضي الله عنه لم يكن يعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله عليه وسلم خص عليا
رضي الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحاجوا الى البيان والسلف لما راوا من
معاملة علي رضي الله عنه فيها من غير نصر فتوقفوا اما توقف علي رضي الله عنه في معنى ابي بكر رضي الله عنه فيحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بعد
رسول الله عليه السلام لم يسرع للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضي الله عنه وفي الفتنة
عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يحامي عن الحرب الى الاخر الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلامي فهو حر وضع فقد وضع الحسن رضي الله عنه ولم يمنع
وكان ساكنا ولم يكن الرضى من علي رضي الله عنه بذلك واما تعلم علمه ولهذا قال رضي الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا امرت به وتوقف في قبول البيعة
انتظارا لقتل عثمان وانكار ذلك وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر منهم وجه الهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ الامة
وصيانة دار الهجرة اذ قتل عثمان قصدوا الاسلام على الكفر والتمسك بها وكانوا جهلا لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين والحجة
مع الرسول فقتل السعة وموقفه عن قصاص قتلة عثمان رضي الله عنه اما لتسويتهم وكثرتهم وقوتهم وجرصهم على الخروج على حق طالبهم بدمه ما قضى النظر
الصائب خيرا الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه ما انكروا
عليه من الامور وان البغاة اذا انقادوا للامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منهم من الاقاويل والافعال وسكن بالهم على امور رأى بعض المجتهدين
قوله وامتناع سعد يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضي الله عنهم كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة
علي رضي الله عنه والخروج مع الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عاد وجب عليهم من طاعته بل بركهم واختيارهم على
الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على مثال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي اذا وقعت
الفتنة ان اكسر سيفي واحطم كنانتي وسيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال صلى الله عليه وسلم يكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم
والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال صلى الله عليه وسلم مال المسلم كدمه وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق
ثلاثة ايام فلم يأتموا بالقعود عن الحروب قوله واما في وجوب الحمل على علي رضي الله عنه فلما صرف من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم
انكم ستأتون الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة فقتلوهم طلحة والزبير رضي الله عنهما
وقاتلوا علي رضي الله عنه فتنكث فقد نكث عائشة رضي الله عنها في مدوح على حمل اخذ بخطامه كعب بن سور فقتل في تلك حرب الجمل والمارقون هم الذين
خرجوا من الدين مع اليد عن طاعة علي رضي الله عنه بعد ما بايعوه وتابعوه في حروب اهل الشام زعامة انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالب معاوية بثأر ابن
عثمان وبعث الى علي رضي الله عنه يطلب منه قتلة عثمان ليقتلهم به وامتنع علي رضي الله عنه من ذلك وقال انهم بايعوني وتابعوني في حروب اهل الشام زعامة انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالب معاوية بثأر ابن
على رضي ومعاوية بصفين والتقيا وانتهى الفريقان الى التحكيم الى ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه واجتمع
الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وساروا اليهم علي رضي الله عنه فعسكروا وكسرهم وقتلهم الكسر منهم وذلك حرب
الخوارج وحرب البغاة والقاسطين معاوية واعانه الذين اجمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو عليه علي رضي الله عنه والله اعلم
النهروان

قتل قتله

لطاعته ودعا بالى انه سالا على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ترك معاوية وصل قتله خواصة وطائفة فاجتمع الفريقان بصفين وجرى ما جرى
من قراء الروم على ما يلوح من القرائن وانما الحرب بينهم سهوا فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك
علي رضي الله عنه لانه من امامته بعقد اهل الحل والعقد ولهم من معاوية عنه ومن الكافة سماعاته واجراءه وتكاثر من الاخبار
ما يكون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل تابعيه وانه الاحق بامامته وبقية والمخالفون بقاء كفر وجهم على الامام
الحق سوى من ترك القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه والقوا صلى الله عليه وسلم لعاد بسلك العصبة الباغية وقد قتل يوم صفين على ما دل عليه
من اهل الشام وقتلوا علي رضي الله عنه اخوانا بغوا علينا قتلة عثمان رضي الله عنه وليسوا الكفار الا فسقة وظلمة لما لهم من التاويل وان
كان باطلا فانه الامر انهم اخطاوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب الفسق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رضي الله عنه اصحابه من لعن
اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ذم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير رضي الله عنه عن الحرب لما تذكر بذم عائشة رضي الله عنها
والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كان قتلة من عثمان رضي الله عنه قصد من الفريقين لما كانت تهييجا من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث صادفوا فرقتين
واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة
فوقعت في الحرب وادى الى ما وقع الى الفتنة من ان محاربي علي رضي الله عنه كفرة ومخالفي فسقة كما نقول صلى الله عليه وسلم حربك يا علي حربي
وان الطائفة واجبة وترك الواجب فسق بمعنى اصرارهم وجهالتهم حيث لم يعرفوا من ما يكون تاويل واجتهاد ومن ما لا يكون ثم لو علمنا
كفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبعد لكنه يجب آخر فان قيل الاظهر في ان عليا رضي الله عنه اعلم وافضل في باب الاجتهاد والكل
لكن من ان كل مجتهد في هذه المسائل وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط رد الى الحكمة صواب اجتهاد المخالفين بالوجوب
خطا لصح اعتقادهم وعلى هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما فقتل علينا ليس قطعيا خطاؤهم
في الاجتهاد وعادا الى حكم المسلم بنسبة الى اعتقادهم ان عليا رضي الله عنه يعرف القتلة باعيانهم وقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت
عشرة الاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان وهذا ظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء
من ان المصيب احدى الطائفتين والعلم على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب
كل مجتهد وذلك لان الخلاف اما موضعا اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على شرائطه المذكورة في الاجتهاد ولا في كل من يحتمل شبهة واهية وما يقال
تاويلا فاسدا ولهذا ذهب الكفرة الى ان اولئك من بغى في الاسلام معاوية لان علي عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم
ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا قوله في حرب الخوارج الامر ظاهر لان الحكم بكفر يجب الامام وهي
بالغلبة واجتماع الكلمة كما حصل بالقتال قد حصل الحكم سببا وقد شرط الا فكم الحكمان بكتاب الله وسنة رسول الله واضا ورد
النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية مقصودهم ان الله تعالى اوجب القتال بقوله تعالى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للوجوب وكون الفاء الجزائية للتعقيب انما الواجب
القتال تغيير الحاب الاصلاح وهذا اصلاح فلا معارضة الى القتال ما لم يعد رفعا قيل نزعون ان الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم
بالطعن والفسق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب اهل الحق والصحابة انهم يتطاعنون بالسنان ويتقاولون
بالسيوف ما كمن ودكر فيه قلنا تقاولهم وتحاربهم في الكلام كانت محض شبهة الى الخطاء وتعود الى طلب الباطل وقصد الى الرجوع الى
الحق وتقاتلهم كانت لارتفاع الشبهة والعود الى الالفة والاجتماع بعد ما لم يكن طريق سواه والجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح
في الدين واما العموم فلا معنى لسلب اللسان فيهم الا التهاون بنقل الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرة المكرمين صحبة خير
البشر ومحبته قوله واما بعدهم يعني ان ما وقع من الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور
على السنة الثقات دليل ظاهر على ان بعضهم قد جاز عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث الحقد والعناد

والحسد واللذاذ وطلب المسالك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اطمس كل صحابي معصوما وكل من اتى النبي صلى الله عليه وسلم
بالخير موسوما الا ان العلماء حسن الظن بهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكروا لها محاملة وتاويلات بالمنق وذهبوا الى انهم محفوظون
عما يوجب التضليل والفسق صونا لعقائد المسلمين عن الضيع والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين
بالثواب في دار القرار ولما جرى بعدهم من الظلمة على اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم من الظهور بحيث لا يخفى على الاصاغر ومن السنة
حتى بحيث لا اشتباه على الاراذل والكافة ويشهد به الكافة والبعد وتكلم الارض والسماء وتهد به الجبال وتنشق الصخور وتنفي سوا
علمه على كرائم الشهود وتواتر الدهور ملعنة الله على من باشر او رضي او سعى والعذاب الاخرة لشر وابقى قال بعض علماء المذهب من لم يجوز
اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق امر يعلى ذلك ويزيد علما على ان يوقف الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما روى
في اوصافهم وجرى في ازيقهم قرآن المعتنون بامر الدين الكام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد حتى لا نزل الاقدام
عن السواء ولا ضل الافهام بالاهواء والاهمس كفى علمه الجواد والاستحقاق وكيف يتبع عليها الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف
من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق الاهون ان كثرة الى الفواتة في المال مع علمهم كعتم الكمال وحلية المقال قد امكنت
لنا ذلك حين اضطرب الاحوال واشرفت الاهوال وحيث لا منتجع ولا مجال والمسكين الى عالم الغيب الشهادة الكبير المتعال قوله خاتمة
ما يجيء بباب الامام يجب خروج المهدي ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب احاديث صحاح وان كانت احادا
او يشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواترا المعنى اما خروج المهدي فعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ابن مسلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي من عترتي من ولد
فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد
فاطمة رضي الله تعالى عنها يملك امتي سادة وسعته نصرة لدينه وزعمت الامامية انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا
لسنا في طول عمره كنوح والقائم والخضر عليهم السلام والمكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة
مثل هذه الاعمار من عمر طويل عليه والامان والانسان من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اختفاء امام هذا القدر من الايام يخشى
لانه كرهه الا الاسم بعد حجرا ولان نفعه مع هذا الاخفاء يسيرا اذ المقصود من الامامة اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور
ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا ظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء ويمنع به الناس
ولان اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان للقطع بانه مسارع الى الانتقاد والاجتماع مع النسوان والصبيان فضلا عن الرجال
والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم
حكما عدلا يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية وقال صلى الله عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم
فيكم وامامكم منكم ثم لم يرد في حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتي يقاتلون
على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه
الامة فما بال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا يستقيم لانه يستبعد ان يقول عليه السلام هو وان كان في من اتباع
النبي صلى الله عليه وسلم فليس بعد الامام الاعظم ولا يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة اشبه بانبياء بني اسرائيل واما قوله
صلى الله عليه وسلم لا المهدي الا عيسى بن مريم فلا بعد ان يحمل على الهداية الى طريق ملاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاخبار وبيت
الصحاح فمن حديث طويل عن الملاحم انه يخرج الدجال الشام فبينما المسلمون تعدون للقتال يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلاة فينزل
عيسى بن مريم

الملاحم

منه اصلي

ليوشكن

فيأتيهم

عيسى بن مريم فأتهم فإذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لانذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا
دليل على أن عيسى صلى الله عليه وسلم يؤم المسلمين في كل الصلوات وقال صلى الله عليه وسلم ما بين خلق آدم إلى قيام الساعة أمر أكبر من الدجال
وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبي إلا أنذر قومه الأعور الكذاب ألا إنه أعور وإن ربكم ليس بأعور وقال صلى الله عليه وسلم نزل عيسى بن مريم
عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من أرض بالمشرق يقال لها خراسان
يتبعه أقوام كأن وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه وسلم مع الدجال سبعون ألفا عليهم الطيالسة يتبعون أصبهان أي الطيالسة الخضر ونرى أن
كون الإرادة الدعق على ما قال صلى الله عليه وسلم مع الدجال سبعون ألفا يهوديا أصبهانيا يتبعونه عليهم الطيالسة وقال صلى الله عليه وسلم من أدرك
منكم ملتزما عليه خاتم سوى الكهف فإنه جوار كم من فتنة وقال صلى الله عليه وسلم من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله إن الرجل ليأتيه وهو يحسب
أنه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات ق وغير ذلك من أشراط الساعة من حديث أبي سعيد الخدري قال اطلع النبي صلى الله عليه وسلم
علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع
الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار
تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم إن أول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس
ضحى وأيهما ما كانت قبل صاحبتها فالأخرى على إثرها قال أبو ذر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس أتدري أين تذهب هذه قلت الله ورسوله أعلم قال صلى الله عليه
وسلم تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث
جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم إن من أشراط الساعة أن يرفع
العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد وقال صلى الله عليه وسلم إذا ضيعت الأمانة
فانتظر الساعة وقال صلى الله عليه وسلم أول أشراط الساعة نار تخرج من المشرق إلى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة
حتى يخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر
والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة
إلا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله وذكر مسلم في حديث آخر من علامات الساعة أن تظهر
الأصوات في المساجد وأن يسود القبيل فاسقهم وأن يكون زعيم القوم أرذلهم وأن يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالأحاديث في هذا
الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الأثبات ولا امتناع حملها على ظواهرها لأن المعاني المذكورة أمور ممكنة عقلا و
وقعت العلامة أن طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بالعكس الأمور وجريانها على غير ما مضى وتبدل نظم العالم النار الخارجة من
الحجاز بالعلم والهداية سيما العقبة الحجازي والنار الكاشرة للناس بفتنة الأتراك وخروج الرجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى
صلى الله عليه وسلم بارتفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائق الأيام والأوقات أو كثرة الغفلة
والاشتغال بأمر الدنيا وزينتها أو بحدوث الفتن العظام الشاغلة للقلوب الآثام بما يقضي عليهم من الليالي والأيام وأما يأجوج ومأجوج
فهم من أولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من أولاد آدم أصناف سائر بني آدم لأنه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر إلى ألف ذكر من
صلبه كلهم يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول حتى يسمون ذراعا وقيل مائة وعشرون ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية
القصر كأنهم خرجوا إلى الدنيا من بطون أمهاتهم فيهلكون ذرورهم وضروعهم وصلعانهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم محفوفة كالدم السد
حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى إذا بلغت مدتهم خرجوا حتى
إذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا إن شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون بعد هم
بالشام وسائرهم بخراسان فيشربون المياه وتحصر الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على إنسان فيأكلونه ثم يرسل الله عليهم
النغف

فصل

نغفا في أقفائهم فيهلكون جميعا فيرسل الله طيرا يلقيهم في البحر ويرسل مطرا يغسل الأرض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى له وقال
بعض هذه الأحاديث تشير إلى أن الأمة في آخر الزمان شر الخلق بدليل الخبر وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم إنه يأتي على الناس زمان لا يدري الرجل
خيرا أم شرا فخذ لنا الشرائع الظاهرة التي لا شك فيها في خيرية القرون السابقة إلى ما بعد قرب الساعة وحين انقرض زمن التكليف
أذكارا وعلى ورد في الحديث أنه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة
من قبل الشام فلا يبقى على وجه الأرض أحد في قلبه مثقال ذرة من خير أو إيمان إلا قبضته حتى لو أن أحدكم دخل في جوف الطير لقبضته الريح حتى تقبض أرواح
المؤمنين ولا يبقى إلا شرار الناس فيتهارجون تهارج الحمر فعليهم تقوم الساعة وهم في ذلك أرزاقهم حسنة عيشهم لم ينخ في الصور وهذا
ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة على أحد يقول الله الله وأما في آخر الزمان عند كون الأمة في الحكم على الطاعة والإيمان فلا يبعد
كونهم خيرا عند الله وأكثروا باعتبار أعمالهم وإيمانهم مع الغيبة عن الشاهد من زوال الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات
وما عساه ثباتهم على الإيمان والطاعات والعلوم والمعارف وإرشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل
ورواج الرذائل واستيلاء أهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافي حيرة القرن الأول ومن يليهم لكثرة الطاعات وصفاء العقائد
وخلو من العصيان وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ويكون ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي أنا فيهم ثم الذين
يلونهم ثم يفشو الكذب فإن قيل فما أحاديث قرب الساعة فما شرعها تقدم قريبا قال صلى الله عليه وسلم أنا والساعة كهاتين يعني
السبابة والوسطى لم يقل إنها تكون بعد قليل ما سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسألونك عن الساعة وإنما علمها عند الله وأقسم بالله ما على الأرض من
نفس منفوسة تأتي عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لأبي ما من نفس منفوسة اليوم وما يحسب أنها تأتي عليها مائة سنة و
ما يتبع ذلك من تلك العلامات فلنا أن نقول إن قرب الساعة من مستقبل الزمان بالإضافة إلى ما مضى كقرب ابن الأصبعين أو كفضل
الوسطى على السبابة وحديث ابن السنة أما هو في الغاية القصوى الشار إليها بقوله صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت
قيامته وقد جمع من الأعراب سألوه عن الساعة وقد أشار إلى أصغرهم أن نفس هذا لا يدركه الهرم
حتى تقوم عليكم ساعتكم وأما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل وحسابهم
إلى الخلق على أن الحديث ليس على عمومه لقتل الخضر إلياس أيضا على
ذهب إليه العلماء من السلف من أن أربعة من الأ
نبياء في رسي الأحياء الخضر والياس في
الأرض وعيسى وإدريس
في السماء عليهم
الصلوات